Arthur Schopenhauer's
sämmtliche Werke.

Genaue Textausgabe mit den letzten Zusätzen.

Sechster Band.

Berlin.
Bibliographische Anstalt.

Schriften

zur

Naturphilosophie

und zur

Ethik.

Von

Arthur Schopenhauer.

I. Ueber den Willen in der Natur.
II. Die beiden Grundprobleme der Ethik.

Berlin.
Bibliographische Anstalt.

I.

Ueber den
Willen in der Natur.

Eine

Erörterung der Bestätigungen,

welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten

durch die

empirischen Wissenschaften

erhalten hat,

von

Arthur Schopenhauer.

Inhalt.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Ich habe die Freude erlebt, auch an dieses kleine Werk die zweite, nachbessernde Hand legen zu können, — nach 19 Jahren; und sie ist um so größer gewesen, als dasselbe für meine Philosophie von besonderer Wichtigkeit ist. Denn ausgehend vom rein Empirischen, von den Bemerkungen unbefangener, den Faden ihrer Specialwissenschaft verfolgender Naturforscher, gelange ich hier unmittelbar zum eigentlichen Kern meiner Metaphysik, weise die Berührungspunkte dieser mit den Naturwissenschaften nach und liefere so gewissermaßen die Rechnungsprobe zu meinem Fundamentaldogma, welches eben dadurch sowohl seine nähere und speciellere Begründung erhält, als auch deutlicher, faßlicher und genauer, als irgendwo, in das Verständniß tritt.

Die dieser neuen Auflage gegebenen Verbesserungen fallen fast ganz mit den Vermehrungen zusammen, indem aus der ersten nichts irgend der Erwähnung Werthes weggelassen, hingegen zahlreiche und zum Theil beträchtliche Zusätze eingefügt sind.

Aber auch im Allgemeinen ist es ein gutes Zeichen, daß der Buchhandel eine neue Auflage dieser Schrift verlangt hat; indem es auf Antheil an ernstlicher Philosophie überhaupt deutet und bestätigt, daß das Bedürfniß wirklicher Fortschritte in derselben zu jetziger Zeit dringender, als je, fühlbar wird. Dieses aber beruht auf zwei Umständen. Einerseits nämlich auf dem beispiellos eifrigen Betriebe sämmtlicher Zweige der Naturwissen=

schaft, welcher, größtentheils von Leuten gehandhabt, die nichts außerdem gelernt haben, droht, zu einem krassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das *zunächst* Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Principien ist; da sogar die Lebenskraft abgeleugnet und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte erniedrigt wird.*). Solchen Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt, wie nicht weniger gewissen andern, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspecies an Einer Schnur haben kann, und doch, wenn man außerdem nichts, als etwan nur noch seinen Katechismus, gelernt hat, im Ganzen genommen, ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dies ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntniß, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten**). Daß es einen Platon und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht ein Mal auf der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel und Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft werth gehalten; sondern, die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophiren sie aus eigenen

---

*) Und die Bethörung hat den Grad erreichen können, daß man ganz ernstlich vermeint, der Schlüssel zu dem Mysterium des Wesens und Daseins dieser bewunderungswerthen und geheimnißvollen Welt sei in den armseligen *chemischen Verwandtschaften* gefunden! — Wahrlich der Wahn der Alchymisten, welche den Stein der Weisen suchten und bloß hofften, Gold zu zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unserer *physiologischen* Chemiker.

**) Aut catechismus, aut materialismus, ist ihre Losung.

reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten, oder der Affenregister andrerseits, dem Publiko etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch Vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt Jeder, der so mit kindlich naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisirt, über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dgl. m., als wäre die Kritik der reinen Vernunft im Monde geschrieben und kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen — gehört eben zum Volke: schickt ihn in die Bedientenstube, daß er dort seine Weisheit an den Mann bringe*).

Der andere, zu wirklichen Fortschritten der Philosophie aufrufende Umstand ist der, allen hypokritischen Verhüllungen und allem kirchlichen Scheinleben zum Trotz, immer mehr Ueberhand nehmende Unglaube, als welcher mit den immer weiter sich verbreitenden empirischen und historischen Kenntnissen jeder Art nothwendig und unvermeidlich Hand in Hand geht. Dieser droht, mit der Form des Christenthums auch den Geist und Sinn desselben (der sich viel weiter als es selbst erstreckt) zu verwerfen und die Menschheit dem moralichen Materialismus zu überliefern, der noch gefährlicher ist, als der oben erwähnte chemische. Dabei arbeitet diesem Unglauben nichts mehr in die Hände, als der jetzt überall und so dummdreist auftretende, obligate Tartüffianismus, dessen plumpe Jünger, ihr Trinkgeld noch in der Hand haltend, salbungsvoll und so eindringlich predigen, daß ihre Stimmen bis in die gelehrten, von Akademien, oder Universitäten, herausgegebenen, kritischen Zeitschriften und in die physiologischen, wie philosophischen Bücher dringen, wo sie, als ganz am unrechten Ort, ihrem Zwecke schaden; indem sie indigniren*). Unter diesen Umständen also ist es erfreulich, das Publikum Antheil an der Philosophie verrathen zu sehn.

---

*) Er wird auch dort Leute antreffen, die gern mit aufgeschnappten Fremdwörtern, die sie nicht verstehn, um sich werfen, gerade so wie Er, wenn er z. B. gern von „Idealismus" redet, ohne zu wissen, was es bedeute, und es daher meistens statt Spiritualismus gebraucht (welcher als Realismus das Gegentheil des Idealismus ist), wie man Dies in Büchern und kritischen gelehrten Zeitschriften 100 Mal sehn kann; nebst ähnlichen quid pro quo's.

Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzutheilen. Ihr Kaspar Hauser (nach Dorguth), den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Dasein der Welt verrathen konnte, — ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; — Einige meinen gar, es sei ein Prinz. — Oder, in Prosa zu reden: was sie über Alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und seltener Standhaftigkeit, mittelst eines so tiefen Schweigens, so einträchtigen Ignorirens und Sekretirens, wie es noch nie dagewesen, über ein Menschenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, — dies Unglück ist dennoch eingetreten: man hat angefangen, mich zu lesen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es ist nicht anders. Wahrlich schlimm und höchst ungelegen; ja, eine rechte Fatalität, wo nicht gar Kalamität. Ist Dies der Lohn, für so viel treue, traute Schweigsamkeit? für so festes einträchtiges Zusammenhalten? beklagenswerthe Hofräthe! wo bleibt das Versprechen des Horaz:

> Est et fideli tuta silentio
> Merces, —?

Am fidelen Silentium haben sie es doch wahrlich nicht fehlen lassen; vielmehr ist dies gerade ihre Stärke, wo immer sie Verdienste wittern, ist auch wirklich gegen diese der feinste Kunstgriff; denn was Keiner weiß, ist als ob es nicht wäre. Aber mit der merces, ob die so ganz tuta bleiben wird, sieht es jetzt bedenklich aus; — es wäre denn, daß man merces im schlimmen Sinn interpretirte, der freilich auch durch gute klassische Auktoritäten belegt werden kann. Ganz richtig hatten die Herren eingesehen, daß das einzige, gegen meine Schriften anwendbare Mittel wäre, dem Publiko aus denselben ein Geheimniß zu machen, mittelst tiefen Schweigens darüber, unter lautem Lärm bei der Geburt jedes mißgestalteten Kindes der Professorenphilosophie; — wie einst die Korybanten, durch lautes Tosen und Lärmen, die

---

*) Man sollte überall ihnen zeigen, daß man an ihren Glauben nicht glaubt.

Stimme des neugeborenen Zeus unvernehmbar machten. Aber jenes Mittel ist erschöpft und das Geheimniß ist verrathen: das Publikum hat mich entdeckt. Der Grimm der Philosophieprofessoren darüber ist groß, aber ohnmächtig: denn nachdem jenes einzige wirksame und so lange mit Erfolg angewandte Mittel erschöpft ist, vermag nunmehr kein Belfern gegen mich meine Wirksamkeit zu hemmen, und vergeblich stellt jetzt der Eine sich so, der Andere anders. Freilich haben sie erlangt, daß die meiner Philosophie eigentlich gleichzeitige Generation ohne Kunde von ihr zu Grabe getragen ist. Aber es war ein bloßer Aufschub: die Zeit hat, wie immer, Wort gehalten.

Der Gründe aber, warum den Herren vom „philosophischen Gewerbe" (sie selbst haben die unglaubliche Naivetät es so zu nennen*) meine Philosophie so sehr verhaßt ist, sind zwei. Erstlich, weil meine Werke den Geschmack des Publikums verderben, den Geschmack am leeren Phrasengewebe, an hoch aufgethürmten und nichtssagenden Wortackumulationen, am hohlen, seichten und langsam marternden Geträtsche, an der im Gewande langweiligster Metaphysik vermummt auftretenden christlichen Dogmatik und der die Ethik vorstellenden, systematisirten, plattesten Philisterei, sogar mit Anleitung zu Kartenspiel und Tanz, kurz, an der ganzen rockenphilosophischen Methode, die schon gar Viel auf immer von aller Philosophie zurückgescheucht hat.

Der zweite Grund ist, daß die Herren vom „philosophischen Gewerbe" meine Philosophie schlechterdings nicht dürfen gelten lassen und sie daher auch nicht zum Nutzen des „Gewerbes" verwenden können; — was sie sogar herzlich bedauern, da mein Reichthum ihrer bittern Armuth herrlich zu Statten kommen würde. Allein sie darf vor ihren Augen keine Gnade finden, nie und nimmer; auch nicht, wenn sie die größten, je gehobenen Schätze menschlicher Weisheit enthielte. Denn ihr geht alle spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie ab, und Diese, gerade Diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseins. Sie wollen nämlich, vor allen Dingen im Himmel und auf Er-

*) Siehe Götting. gelehrte Anzeig. von 1853, S. 1.

den, ihre Aemter; und ihre Aemter verlangen, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, spekulative Theologie und rationale Psychologie: extra haec non datur salus. Theologie soll und muß sein; sie komme nun woher sie wolle: Moses und die Propheten müssen Recht behalten: dies ist der oberste Grundsatz der Philosophie; und dazu rationale Psychologie, wie sich's gehört. Nun aber ist Dergleichen weder bei Kant, noch bei mir zu holen. Zerschellen ja doch bekanntlich an seiner Kritik aller spekulativen Theologie die bündigsten theologischen Argumentationen, wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt unter seinen Händen, an der rationalen Psychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortsetzer seiner Philosophie, treten Beide, wie es eben konsequent und ehrlich ist, gar nicht mehr auf*). Hingegen ist die Aufgabe der Kathederphilosophie im Grunde diese, unter einer Hülle sehr abstrakter, abstruser und schwieriger, daher marternd langweiliger Formeln und Phrasen die Hauptgrundwahrheiten des Katechismus darzulegen; daher diese sich allemal zuletzt als der Sache Kern enthüllen; so kraus, bunt, fremdartig und absonderlich solche auch dem ersten Blick erschienen sein mag. Dies Beginnen kann seinen Nutzen haben; wenn er mir auch unbekannt ist. Ich weiß nur so viel, daß in der Philosophie, d. h. dem Forschen nach der Wahrheit, will sagen der Wahrheit κατ' ἐξοχήν, worunter die höchsten, wichtigsten, dem Menschengeschlecht über Alles auf der Welt am Herzen liegenden Aufschlüsse verstanden werden, man durch solches Treiben nie, auch nur um einen Zoll, weiter gelangen wird: vielmehr wird jenem Forschen dadurch der Weg verrannt; weshalb ich schon längst in der Universitätsphilosophie den Antagonisten der wirklichen erkannt habe. Wenn nun aber, bei so gestalteter Sachlage, ein Mal eine es ehrlich meinende und in vollem Ernst auf Wahrheit, und nichts als Wahrheit, gerichtete Philosophie auftritt, muß da nicht den Herren vom „philosophischen Gewerbe" zu Muthe werden, wie den in Pappe geharnischten Theaterrittern, wenn plötzlich unter ihnen

*) Denn auf Offenbarungen wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger sein muß.

ein wirklich Geharnischter stände, unter dessen schwerem Tritt die leichten Bühnenbretter bebten? Eine solche Philosophie muß also schlecht und falsch sein und legt sonach den Herren vom „Gewerbe" die peinliche Rolle Desjenigen auf, der, um zu scheinen was er nicht ist, Andere nicht darf gelten lassen für Das, was sie sind. Hieraus entwickelt sich aber jetzt das belustigende Schauspiel, welches wir genießen, wenn die Herren, da es mit dem Ignoriren leider zu Ende ist, nunmehr, nach 40 Jahren, anfangen, mich mit ihrem Maßstäblein zu messen und von der Höhe ihrer Weisheit herab über mich aburtheilen, als, von Amts wegen, völlig kompetent; wobei sie am ergötzlichsten sind, wenn sie gegen mich die Respektspersonen spielen wollen.

Nicht viel weniger, als ich, wenn auch mehr im Stillen, ist ihnen Kant verhaßt, eben weil er die spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie, das gagne-pain dieser Herren, in ihren tiefsten Fundamenten untergraben, ja, bei Allen, die Ernst verstehn, unwiederbringlich ruinirt hat. Und Den sollten die Herren hassen? ihn, der ihr „philosophisches Gewerbe" ihnen so erschwert hat, daß sie kaum absehn, wie sie mit Ehren durchkommen sollen. Darum also sind wir Beide schlecht und die Herren übersehn uns weit. Mich haben sie beinahe vierzig Jahre hindurch nicht eines Blickes gewürdigt, und auf Kant sehn sie jetzt, von der Höhe ihrer Weisheit, mitleidig herab, seine Irrthümer belächelnd. Das ist sehr weise Politik und gar erklecklich. Denn da können sie ganz ungeniert, als gäbe es keine Kritik der reinen Vernunft auf der Welt, von Gott und der Seele, als von bekannten und ihnen besonders vertrauten Persönlichkeiten, ganze Bände hindurch reden, das Verhältniß des einen zur Welt, und der andern zum Leibe, gründlich und gelehrt besprechen. Nur erst die Kritik der reinen Vernunft unter die Bank dann geht Alles herrlich! herrlich! Zu diesem Ende suchen sie, nun schon seit vielen Jahren, Kanten fein leise, allmälig bei Seite zu schieben, zu antiquiren, ja, über ihn die Nase zu rümpfen, und werden jetzt, Einer durch den Andern ermuthigt, dabei immer dreister*). Haben sie ja

*) Einer giebt immer dem Anderen Recht, und da meint ein einfältiges Publikum am Ende, sie hätten wirklich Recht.

doch aus ihrer eigenen Mitte keinen Widerspruch zu fürchten: sie haben ja Alle die selben Zwecke, die gleiche Mission, und bilden eine zahlreiche Genossenschaft, deren geistreiche Mitglieder, coram populo, sich gegenseitig mit Bücklingen bedienen, nach allen Richtungen. So ist es denn nach und nach dahin gekommen, daß die elendesten Kompendienschreiber in ihrem Uebermuth so weit gehn, Kants große und unsterbliche Entdeckungen als veraltete Irrthümer zu behandeln, ja, sie mit der lächerlichsten suffisance und den unverschämtesten Machtsprüchen, die sie jedoch im Ton der Argumentation vortragen, gelassen zu beseitigen, im Vertrauen darauf, daß sie ein gläubiges Publikum vor sich haben, welches die Sachen nicht kennt*). Und Dies widerfährt Kanten von Schreibern, deren gänzliche Unfähigkeit aus jeder Seite, man möchte sagen aus jeder Zeile, ihres betäubenden, gedankenleeren Wortschwalls in die Augen springt. Wenn Das so fortginge, würde bald Kant das Schauspiel des todten Löwen darbieten, dem der Esel Fußtritte giebt. Sogar in Frankreich fehlt es nicht an Kamaraden, die, von gleicher Orthodoxie beseelt, dem selben Ziele entgegenarbeiten: namentlich hat ein Hr. Barthélemy de St. Hilaire in einer vor der académie des sciences morales im April 1850 gehaltenen Rede, sich erdreistet, Kanten von oben herab zu beurtheilen und auf die unwürdigste Weise von ihm zu reden; glücklicherweise aber so, daß Jeder gleich sieht, was dahinter steckt**).

Andre nun wieder, aus unserm deutschen „philosophischen Gewerbe", schlagen, bei ihrem Bestreben, sich den ihren Zwecken so sehr entgegenstehenden Kant vom Halse zu schaffen, den Weg ein, daß sie nicht etwan geradezu gegen seine Philosophie polemisiren, sondern die Fundamente, darauf sie gebaut ist, zu untergraben

---

*) Hier habe ich besonders vor Augen gehabt Ernst Reinholds „System der Metaphysik", 3. Aufl. 1854. Wie es zugeht, daß kopfverderbende Bücher, wie dieses, wiederholte Auflagen erleben, habe ich erklärt in den Parergis, Bd. 1, S. 171. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 194.)

**) Jedoch, beim Zeus, allen solchen Herren, in Frankreich und Deutschland, soll beigebracht werden, daß die Philosophie zu etwas Anderem da ist, als den Pfaffen in die Hände zu spielen. Vor Allem aber müssen wir ihnen deutlich zu vermerken geben, daß wir an ihren Glauben nicht glauben, — woraus folgt, wofür wir sie halten.

suchen, sind aber dabei von allen Göttern und aller Urtheilskraft so gänzlich verlassen, daß sie Wahrheiten a priori angreifen, d. h. Wahrheiten, die so alt sind, wie der menschliche Verstand, ja, diesen selbst ausmachen, denen man also nicht widersprechen kann, ohne auch ihm den Krieg zu erklären. So groß aber ist der Muth dieser Herren Leider sind mir ihrer drei*) bekannt und ich fürchte, daß es deren noch mehrere giebt, welche an dieser Unterminirung arbeiten und die unglaubliche Vermessenheit haben, den Raum a posteriori, als eine Folge, ein bloßes Verhältniß, der Gegenstände in ihm entstehn zu lassen, indem sie behaupten, daß Raum und Zeit empirischen Ursprungs seien und den Körpern anhingen, so daß allererst durch unsere Wahrnehmung des Nebeneinander der Körper der Raum, und eben so durch die des Nacheinander der Veränderungen die Zeit entstehe (Sancta simplicitas! als ob für uns die Worte Neben- und Nacheinander irgend einen Sinn haben könnten, ohne die vorhergängigen, ihnen Bedeutung ertheilenden Anschauungen des Raumes und der Zeit), und daß folglich, wenn die Körper nicht wären, auch der Raum nicht sein würde, mithin, wenn jene verschwänden, wegfallen müsse; und eben so daß, wenn alle Veränderungen stockten, auch die Zeit stillstände**).

Und solches Zeug wird, 50 Jahre nach Kants Tode, ernsthaft vorgetragen. Aber Unterminirung der Kantischen Philosophie ist ja der Zweck, und allerdings würde sie, wenn jene Sätze der Herren wahr wären, mit einem Schlage umgestoßen sein. Allein

---

*) Rosenkranz, „Meine Reform der Hegelschen Philosophie", 1852, besonders S. 41, im gewichtigen und auktoritativen Tone: „Ich habe ausdrücklich gesagt, daß Raum und Zeit gar nicht existiren würden, wenn nicht die Materie existirte. Erst der in sich gespannte Aether ist der wirkliche Raum, erst die Bewegung desselben und in ihrer Folge das reale Werden alles Besondern und Einzelnen ist die wirkliche Zeit."

L Noack, „Die Theologie als Religionsphilosophie", 1853, S. 8, 9.

v. Reichlin-Meldegg, zwei Recensionen des „Geist in der Natur" von Oersted, in den Heidelberger Jahrbüchern vom Nov.—Dec 1850, und vom Mai bis Juni 1854.

**) Die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinander-Seins, als welches ohne sie weder Statt haben, noch von uns verstanden und durch Worte bezeichnet werden könnte. Eben so ist die Bedingung der Möglichkeit des Nebeneinander-Seins der Raum, und die Nachweisung, daß diese Bedingungen in der Anlage unsers Kopfes stecken, ist die transscendentale Aesthetik.

glücklicherweise sind es Behauptungen von der Art, die nicht ein ein Mal eine Widerlegung, sondern ein Hohngelächter zur Antwort erhält, nämlich Behauptungen, bei denen es sich zunächst nicht um eine Ketzerei gegen die Kantische Philosophie, sondern um eine Ketzerei gegen den gesunden Menschenverstand handelt und hier nicht sowohl ein Angriff auf irgend ein philosophisches Dogma, als ein Angriff auf eine Wahrheit a priori geschieht, die, eben als solche, den Menschenverstand selbst ausmacht und daher Jedem, der bei Sinnen ist, augenblicklich einleuchten muß, so gut, wie daß $2 \times 2 = 4$ ist. Holt mir einen Bauern vom Pfluge, macht ihm die Frage verständlich, und er wird euch sagen, daß, wenn alle Dinge am Himmel und auf Erden verschwänden, der Raum doch stehn bliebe, und daß, wenn alle Veränderungen am Himmel und auf Erden stockten, die Zeit doch fortliefe. Wie achtungswerth steht doch, gegen diese deutschen Philosophaster, der französische Physiker Pouillet da, der sich nicht um Metaphysik kümmert, jedoch, in seinem allbekannten, in Frankreich dem öffentlichen Unterricht zum Grunde gelegten Lehrbuch der Physik, nicht verfehlt, gleich dem ersten Kapitel zwei ausführliche Paragraphen, einen de l'espace und einen du temps, einzuverleiben, worin er darthut, daß, wenn alle Materie vernichtet würde, doch der Raum bliebe, wie auch, daß er unendlich ist; und daß, wenn alle Veränderungen stockten, doch die Zeit ihren Gang gehn würde, ohne Ende. Hiebei beruft er sich nicht, wie doch sonst überall, auf die Erfahrung, weil sie eben unmöglich ist: dennoch spricht er mit apodiktischer Gewißheit. Ihm nämlich, als Physikern, dessen Wissenschaft durchaus immanent ist, d. h. sich auf die empirisch gegebene Realität beschränkt, fällt es gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das Alles wisse. Kanten ist dies eingefallen, und gerade dieses Problem, welches er in die strenge Form der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori kleidete, wurde der Ausgangspunkt und der Grundstein seiner unsterblichen Entdeckungen, also der Transscendentalphilosophie, welche, durch Beantwortung eben dieser und verwandter Fragen,

nachweist, was für ein Bewandtniß es mit jener empirischen Realität selbst habe*).

Und siebenzig Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, und nachdem die Welt ihres Ruhmes vollgeworden, wagen es die Herren solche längst abgethane, krasse Absurditäten aufzutischen und zu den alten Rohheiten zurückzukehren. Käme Kant jetzt wieder und sähe solchen Unfug, so müßte wahrlich ihm zu Muthe werden, wie dem Moses, der, vom Berge Sinai kommend, sein Volk um das goldene Kalb tanzend vorfand, worauf er vor Zorn die Gesetzestafeln zerschmetterte. Wenn er aber eben so es tragisch nehmen wollte, würde ich ihn mit Jesus Sirachs Worten trösten: „wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden: wenn es aus ist, so spricht er; was ist's?" Denn für jene Herren ist eben die transscendentale Aesthetik, dieser Diamant in Kants Krone, gar nicht dagewesen: sie wird als non avenue stillschweigend bei Seite gesetzt. Wozu meinen sie denn, daß die Natur ihr seltenstes Werk, einen großen Geist, einen einzigen aus so vielen hundert Millionen, zu Stande bringt, wenn es in Dero Alltagsköpfigkeit Belieben stehn soll, seine wichtigsten Lehren, durch ihre bloße Gegenbehauptung, zu annulliren, oder

---

*) Schon Neuton, im Scholion zur achten der Definitionen, welche an der Spitze seiner Principia stehn, unterscheidet ganz richtig die absolute, d. i. leere Zeit von der erfüllten, oder relativen, und eben so den absoluten und relativen Raum Er sagt (p 11): Tempus, spatium, locum, motum, ut omnibus notissima, non definio. Notandum tamen, quod vulgus (d i. solche Philosophieprofessoren, wie die hier in Rede stehenden) quantitates hasce non aliter quam ex rotatione ad sensibilia concipiat. Et inde oriuntur praejudicia quaedam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas et relativas, veras et apparentes, mathematicas et vulgares distingui. Hierauf sagt er: (p. 12):

I. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) quâ vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.

II. Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: relativum est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: uti dimensio spatii subterranei, aerei vel coelestis definita per situm suum ad terram.

Aber auch dem Neuton ist es nicht eingefallen, zu fragen, woher denn diese zwei unendlichen Wesen, Raum und Zeit, da sie, wie er eben hier urgirt, nicht sinnenfällig sind, uns bekannt seien, und zwar so genau bekannt, daß wir ihre ganze Beschaffenheit und Gesetzlichkeit bis auf das Kleinste anzugeben wissen.

gar sie ohne Weiteres in den Wind zu schlagen, und zu thun, als ob nichts geschehen wäre?

Aber dieser Zustand der Verwilderung und Rohheit in der Philosophie, wo jetzt Jeder in den Tag hinein naturalisirt über Dinge, welche die größten Köpfe beschäftigt haben, ist eben noch Folge davon, daß, mit Hülfe der Philosophieprofessoren, der freche Unsinnsschmierer Hegel die monstrosesten Einfälle hat dreist zu Markte bringen dürfen und damit, dreißig Jahre lang, in Deutschland für den größten aller Philosophen gelten konnte. Da denkt Jeder, er dürfe eben auch nur, was ihm durch seinen Sperlingskopf fährt, dreist auftischen.

Vor Allem also sind, wie gesagt, die Herren vom „philosophischen Gewerbe" darauf bedacht, Kants Philosophie zu obliteriren, um wieder einlenken zu können in den verschlammten Kanal des alten Dogmatismus und lustig in den Tag hinein zu fabeln über ihre bekannten, ihnen anempfohlenen Lieblingsmaterien, als wäre eben nichts geschehn und kein Kant, keine kritische Philosophie, je auf der Welt gewesen*). Daher stammt auch die seit einigen Jahren sich überall kundgebende, affektirte Veneration und Anpreisung des Leibnitz, den sie gern Kanten gleichstellen, ja über ihn erheben, indem sie mitunter ihn den größten aller deutschen Philosophen zu nennen dreist genug sind. Nun aber ist, gegen Kant gehalten, Leibnitz ein erbärmlich kleines Licht. Kant ist ein großer Geist, dem die Menschheit unvergeßliche Wahrheiten verdankt, und zu seinen Verdiensten gehört eben auch, daß er die Welt auf immer erlöst hat von dem Leibnitz und seinen Flausen, von den prästabilirten Harmonien, Monaden und identitas indiscernibilium. Kant hat den Ernst in die Philosophie eingeführt und ich halte ihn aufrecht. Daß die Herren anders denken ist leicht erklärlich: hat ja doch Leibnitz eine Centralmonade und eine Theodicee dazu, sie aufzustutzen! Das ist so was für meine Herren vom „philosophischen Gewerbe": dabei kann doch Einer bestehn und sich redlich nähren. Hingegen bei so einer

---

*) Kant hat nämlich die erschreckliche Wahrheit aufgedeckt, daß die Philosophie etwas ganz Anderes sein muß, als Judenmythologie.

Kantischen „Kritik aller spekulativen Theologie“ stehn Einem ja die Haare zu Berge. Also ist Kant ein Querkopf, den man bei Seite schiebt. Vivat Leibnitz! vivat das philosophische Gewerbe! vivat die Rockenphilosophie! Die Herren meinen wirklich, sie könnten, nach Maaßgabe ihrer kleinlichen Absichten, das Gute verdunkeln, das Große herabziehn, das Falsche in Kredit bringen. Auf eine Weile wohl; aber wahrlich nicht auf die Dauer, auch nicht ungestraft. Bin doch sogar ich am Ende durchgedrungen, trotz ihren Machinationen und ihrem hämischen vierzigjährigen Ignoriren, während dessen ich Chamforts Ausspruch verstehn lernte: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres.

Wen man nicht liebt, mit dem giebt man sich wenig ab. Daher ist eine Folge jenes Widerwillens gegen Kant eine unglaubliche Unkenntniß seiner Lehren, von welcher mir bisweilen Proben aufstoßen, daß ich meinen Augen nicht traue. Durch ein Paar Beispiele muß ich Dies denn doch belegen. Also zuvörderst ein rechtes Kabinetstück, wenn es auch schon einige Jahre alt ist. In des Prof. Michelets „Anthropologie und Psychologie“ wird, S. 444, Kants kategorischer Imperativ in diesen Worten angegeben: „du sollst, denn du kannst.“ Es ist kein Schreibfehler: denn in seiner drei Jahre später herausgegebenen „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie“ giebt er es S. 38 eben so an. Also, abgesehn davon, daß er sein Studium der Kantischen Philosophie in Schillers Epigrammen gemacht zu haben scheint, hat er die Sache auf den Kopf gestellt, das Gegentheil des berühmten Kantischen Arguments ausgesprochen und ist offenbar ohne die allerleiseste Ahndung von Dem, was Kant mit jenem Postulat der Freiheit auf Grund seines kategorischen Imperativs hat sagen wollen. Mir ist nicht bekannt, daß irgend wo einer seiner Kollegen die Sache gerügt hätte; sondern hanc veniam damus, petimusque vicissim. — Und nur noch einen recht frischen Fall dazu. Der oben, in der Anmerkung erwähnte Recensent jenes Oersted'schen Buchs, bei dessen Titel der unsere leider hat zu Gevatter stehn müssen, stößt in demselben auf den Satz, „daß Körper krafterfüllte Räume sind“: der ist ihm neu und, ohne alle

Ahndung davon, daß er einen weltberühmten Kantischen Lehrsatz vor sich hat, hält er denselben für Oersteds eigene, paradoxe Meinung und polemisirt demgemäß in seinen beiden, drei Jahre auseinanderliegenden Recensionen, tapfer, anhaltend und wiederholt dagegen, mit Argumenten, wie: „die Kraft kann den Raum nicht erfüllen, ohne ein Stoffartiges, Materie"; und drei Jahre später: „Kraft im Raum macht noch kein Ding: es muß Stoff dasein, Materie, damit die Kraft den Raum erfülle. — Dies Erfüllen ist aber ohne Stoff unmöglich. Eine bloße Kraft wird nie ausfüllen. Die Materie muß dasein, damit sie ausfülle." — Bravo! so würde mein Schuster auch argumentiren*). — Wenn ich dergleichen specimina eruditionis sehe; so wandelt mich ein Zweifel an, ob ich nicht oben dem Manne Unrecht gethan habe, indem ich ihn unter Denen aufführte, die Kanten zu unterminiren trachten; wobei ich freilich vor Augen hatte, daß er sagt: „der Raum ist nur das Verhältniß des Nebeneinanderseins der Dinge": l. c. S. 899, und weiterhin, S. 908; „der Raum ist ein Verhältniß, unter welchem die Dinge sind, ein Nebeneinandersein der Dinge. Dieses Nebeneinandersein hört auf, ein Begriff zu sein, wenn der Begriff der Materie aufhört." Denn er könnte am Ende diese Sätze ebenfalls in reiner Unschuld hingeschrieben haben, indem ihm die „transscendentale Aesthetik" eben so fremd wäre, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Allerdings wäre das etwas stark, für einen Professor der Philosophie. Aber heut zu Tage muß man auf Alles gefaßt sein. Denn die Kenntniß der kritischen Philosophie ist ausgestorben, trotz Dem, daß sie die letzte wirkliche Philosophie ist, welche aufgetreten, und dabei eine Lehre, welche in allem Philosophiren, ja, im menschlichen Wissen und Denken überhaupt eine Revolution und eine Weltepoche macht. Da demnach durch sie alle früheren Systeme umgestoßen sind; so geht jetzt, nachdem die Kenntniß von ihr ausge-

*) Derselbe Recensent (v. Reichlin-Melbegg), im August-Heft der Heidelberger Jahrbücher von 1855, S. 579, die Lehren der Philosophen über Gott darlegend, sagt: „In Kant ist Gott ein unerkennbares Ding an sich." In seiner Recension der Frauenstädt'schen „Briefe", Heidelberger Jahrbücher 1855, Mai bis Juni, sagt er, es gäbe gar keine Erkenntniß a priori.

storben ist, das Philosophiren meistens nicht mehr auf Grund der Lehren irgend eines der bevorzugten Geister vor sich, sondern ist ein reines Naturalisiren, in den Tag hinein, auf Grund der Alltagsbildung und des Katechismus. Vielleicht nun aber werden, von mir aufgeschreckt, die Professoren wieder die Kantischen Werke vornehmen. Jedoch sagt Lichtenberg: „man kann Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, eben so wenig lernen, als das Seiltanzen."

Ich würde wahrlich nicht mich herbeigelassen haben, die Sünden jener Sünder aufzuzählen; aber ich mußte es, weil mir, im Interesse der Wahrheit auf Erden, obliegt, auf den Zustand der Versunkenheit hinzuweisen, in welchem, 50 Jahre nach Kants Tode, die deutsche Philosophie sich befindet, in Folge des Treibens der Herren vom „philosophischen Gewerbe", und wohin es kommen würde, wenn diese kleinen, nichts, als ihre Absichten kennenden Geister ungestört den Einfluß der großen, die Welt erleuchtenden Genien hemmen dürften. Dazu darf ich nicht schweigen; vielmehr ist dies ein Fall, wo Goethe's Aufruf gilt:

„Du Kräftiger, sei nicht so still,
Wenn auch sich Andre scheuen:
Wer den Teufel erschrecken will,
Der muß laut schreien."

Dr. Luther hat auch so gedacht.

Haß gegen Kant, Haß gegen mich, Haß gegen die Wahrheit, wiewohl Alles in majorem Dei gloriam, beseelt diese Kostgänger der Philosophie. Wer sieht nicht, daß die Universitätsphilosophie der Antagonist der wirklichen und ernstlich gemeinten geworden ist, deren Fortschritten sich zu widersetzen ihr obliegt. Denn die Philosophie, welche ihren Namen verdient, ist eben der reine Dienst der Wahrheit, mithin die höchste Anstrebung der Menschheit, als solche aber nicht zum Gewerbe geeignet. Am wenigsten kann sie ihren Sitz auf den Universitäten haben, als wo die theologische Fakultät oben an steht, die Sachen also ein für alle Mal abgemacht sind, ehe jene kommt. Mit der Scholastik, von der die Universitätsphilosophie abstammt, war es ein Anderes. Diese war eingeständlich die ancilla theologiae, und da stimmte

das Wort zur Sache. Die jetzige Universitätsphilosophie hingegen leugnet es zu sein und giebt Unabhängigkeit des Forschens vor: dennoch ist sie bloß die verkappte ancilla und so gut wie jene bestimmt, der Theologie zu dienen. Dadurch aber hat die ernstlich und aufrichtig gemeinte Philosophie an der Universitätsphilosophie eine angebliche Gehülfin, wirkliche Antagonistin. Daher eben habe ich schon längst*) gesagt, daß nichts für die Philosophie ersprießlicher sein könnte, als daß sie aufhörte, Universitätswissenschaft zu sein; und wenn ich dort noch einräumte, daß, neben der Logik, die unbedingt auf die Universität gehört, allenfalls noch ein kurzer, ganz succincter Kursus der Geschichte der Philosophie vorgetragen werden könnte; so bin ich auch von diesem voreiligen Zugeständnisse zurückgebracht worden, durch die Eröffnung, welche, in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom 1. Jan. 1853, S. 8, der Ordinarius loci (ein dickbändiger Geschichtschreiber der Philosophie) uns gemacht hat: „Es war nicht zu verkennen, daß die Lehre Kants der gewöhnliche Theismus ist und zu einer Umgestaltung der verbreiteten Meinungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt wenig oder nichts beigetragen hat." — Wenn es so steht; so sind, meines Erachtens, auch für die Geschichte der Philosophie die Universitäten nicht mehr der geeignete Ort. Dort herrscht die Absicht unumschränkt. Freilich hatte mir schon längst geahndet, daß auf den Universitäten die Geschichte der Philosophie in dem selben Geist und mit dem selben grano salis vorgetragen würde, wie die Philosophie selbst: es bedurfte nur noch eines Anstoßes, um diese Erkenntniß zum Durchbruch zu bringen. Demnach ist mein Wunsch, die Philosophie, mit sammt ihrer Geschichte, aus dem Lektionskatalog verschwinden zu sehn, indem ich sie gerettet wissen möchte aus den Händen der Hofräthe. Keineswegs aber ist dabei meine Absicht, die Philosophieprofessoren ihrer gedeihlichen Wirksamkeit auf den Universitäten zu entziehn. Im Gegentheil: ich möchte sie um drei Staffeln der Ehren erhöht und in die oberste Fakultät versetzt sehn, als Professoren der Theologie. Im Grunde sind sie es ja

---

*) Parerga, Bd. 1, S. 185—187. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 209—211.)

schon längst und haben nun lange genug als Volontärs gedient.

Den Jünglingen ertheile ich inzwischen den ehrlichen und wohlgemeinten Rath, keine Zeit mit der Kathederphilosophie zu verlieren, sondern statt Dessen Kants Werke und auch die meinigen zu studiren. Dort werden sie etwas Solides zu lernen finden, Das verspreche ich ihnen, und in ihren Kopf wird Licht und Ordnung kommen, so weit er fähig ist, solche aufzunehmen. Es ist nicht wohlgethan, sich um ein klägliches Ende Nachtlicht zu schaaren, während strahlende Fackeln zu Gebote stehn; noch weniger aber soll man Irrwischen nachlaufen. Besonders, meine wahrheitsdürftigen Jünglinge, laßt euch nicht von den Hofräthen erzählen, was in der Kritik der reinen Vernunft steht; sondern lest sie selbst. Da werdet ihr ganz andere Dinge finden, als Die zu wissen euch dienlich erachten. — Ueberhaupt wird heut zu Tage zu viel Studium auf die Geschichte der Philosophie verwendet, indem solches, schon seiner Natur nach, geeignet, das Wissen die Stelle des Denkens einnehmen zu lassen, jetzt geradezu mit der Absicht getrieben wird, die Philosophie selbst in ihrer Geschichte bestehn zu lassen. Vielmehr aber ist es nicht gerade nöthig, ja, nicht ein Mal sehr fruchtbringend, von den Lehrmeinungen aller Philosophen, seit drittehalb Jahrtausenden, sich eine oberflächliche und halbe Kenntniß zu erwerben: mehr jedoch liefert die Geschichte der Philosophie, sogar die ehrliche, nicht. Philosophen lernt man nur aus ihren eigenen Werken kennen, nicht aus dem verzerrten Bilde ihrer Lehren, welches sich in einem Alltagskopfe darstellt*). Wohl aber ist es nöthig, daß, mittelst irgend einer Philosophie, Ordnung in den Kopf gebracht und zugleich gelernt werde, wirklich unbefangen in die Welt zu sehn. Nun aber liegt, dem Zeitalter und der Sprache nach, keine Philosophie uns so nahe, wie die Kantische, und zugleich ist diese eine solche, mit der ver-

*) Potius de rebus ipsis judicare debemus, quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire, sagt Augustinus (de civ. Dei, L. 19, c. 3). — Bei dem jetzigen Verfahren aber wird der philosophische Hörsaal zu einer Trödelbude alter, längst abgelegter und abgethaner Meinungen, die daselbst alle halbe Jahr noch ein Mal ausgeklopft werden.

glichen alle früheren oberflächlich sind. Daher sie unbedenklich vorzuziehn ist.

Aber ich werde gewahr, daß die Nachricht vom entsprungenen Kaspar Hauser sich schon unter den Philosophieprofessoren verbreitet hat: denn ich sehe, daß einige ihrem Herzen bereits Luft gemacht haben, mit Schmähungen über mich, voll Gift und Galle, in allerlei Zeitschriften, wobei sie was ihnen an Witz abgeht durch Lügen ersetzen*). Jedoch beschwere ich mich darüber nicht; weil mich die Ursache freut und die Wirkung belustigt, als Erläuterung des Goethe'schen Verses:

„Es will der Spitz aus unserm Stall
Uns immerfort begleiten:
Doch seines Bellens lauter Schall
Beweist nur, daß wir reiten."

---

*) Bei dieser Gelegenheit bitte ich das Publikum, ein für alle Mal, Berichten über Das, was ich gesagt haben soll, selbst wenn sie als Anführungen auftreten, ja nicht unbedingt zu glauben, sondern erst in meinen Werken nachzusehn: dabei wird manche Lüge zu Tage kommen; aber erst hinzugefügte sogenannte Gänsefüße („") können sie zum förmlichen Falsum stempeln.

Frankfurt a. M., im August 1854.

Arthur Schopenhauer.

Einleitung.

Ich breche ein siebenjähriges Schweigen*), um den Wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, einige Bestätigungen nachzuweisen, die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntniß gerichteter Weg an seinem Endpunkt sie eben Das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphysische, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären sei, aufgestellt hat. Dieser Umstand ist um so ermuthigender, als er mein System vor allen bisherigen auszeichnet, indem diese sämmtlich, selbst das neueste von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft lassen zwischen ihren Resultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß sie bis unmittelbar zu dieser herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphysik bewährt sich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinschaftlichen Grenzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat, einen Punkt, bis zu welchem diese aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, so daß sie wirklich sich an sie schließen und mit ihr übereinstimmen: und zwar wird Dieses hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empirischen Wissenschaften nach der Metaphysik dreht und zwängt, noch dadurch, daß diese zum Voraus heimlich aus jenen abstrahirt war und nun, nach Schellingischer Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte; sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an demselben Punkte zusammen. Daher schwebt mein System nicht, wie alle bisherigen, in der

---

*) So schrieb ich im J. 1835, als ich gegenwärtige Schrift abfaßte. Ich hatte nämlich seit dem J. 1818, vor dessen Schluß „Die Welt als Wille und Vorstellung" erschienen war, nichts veröffentlicht. Denn eine, zum Nutzen der Ausländer abgefaßte, lateinische Bearbeitung meiner bereits 1816 herausgegebenen Abhandlung über das Sehn und die Farben, welche ich 1830 dem 3. Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt hatte, kann nicht für eine Unterbrechung jenes Schweigens gelten.

Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen betreffen sämmtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben, also jene paradoxe Grundwahrheit, daß Das, was Kant als das Ding an sich der bloßen Erscheinung, von mir entschiedener Vorstellung genannt, entgegensetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unseres eigenen Selbst als Willen finden; daß demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz sekundär und spätern Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehn und sich äußern kann, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist; daß dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann; daß demnach nicht allein die willkürlichen Aktionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja, die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit Dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntniß haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts; welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher

physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniß geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnißlosen, sowohl der vegetabilischen, als der unorganischen Natur nachweisen läßt; also nicht. wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt sei; wiewohl Erkenntniß durch Wille.

Und diese, auch noch jetzt so paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre ist es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empirischen, aller Metaphysik möglichst aus dem Wege gehenden Wissenschaften, eben so viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenöthigte, aber, als von solcher Seite kommend, höchst überraschende Bestätigungen erhalten hat: und zwar sind diese erst nach dem Erscheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demselben, im Laufe vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieses Grunddogma meiner Lehre es ist, dem jene Bestätigungen geworden sind, ist in zwiefacher Hinsicht vortheilhaft: nämlich theils, weil dasselbe der alle übrigen Theile meiner Philosophie bedingende Hauptgedanke ist; theils weil nur ihm die Bestätigungen aus fremden, von der Philosophie ganz unabhängigen Wissenschaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Theilen meiner Lehre, dem ethischen, ästhetischen und dianoiologischen, die seitdem unter beständiger Beschäftigung mit ihr mir verstrichenen siebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein diese treten, ihrer Natur nach, vom Boden der Wirklichkeit, dem sie entsprossen, unmittelbar auf den der Philosophie selbst: deshalb können sie nicht den Charakter eines fremden Zeugnisses tragen und, weil von mir selbst aufgefaßt, nicht so unabweisbar, unzweideutig und schlagend sein, wie jene, die eigentliche *Metaphysik* betreffenden, als welche zunächst von dem Korrelat dieser, der *Physik* (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), geliefert werden. Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das *Metaphysische*, welches sie nur als ihre Grenze, darüber sie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei stehn bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Daher hat Kant mit Recht gesagt: „es ist augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen.“ (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. §. 51.) Dieses also der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebens-

kraft, Bildungstrieb u. dgl., welche nicht mehr sagen, als x. y. z. Wenn nun aber, in einzelnen günstigen Fällen, es besonders scharfsichtigen und aufmerksamen Forschern im Gebiete der Naturwissenschaften glückt, durch diesen dasselbe abgrenzenden Vorhang gleichsam einen verstohlenen Blick zu werfen, die Grenze nicht bloß als solche zu fühlen, sondern auch noch ihre Beschaffenheit einigermaßen wahrzunehmen und dergestalt sogar in das jenseit derselben liegende Gebiet der Metaphysik hinüberzuspähen, und die nun so begünstigte Physik bezeichnet jetzt die solchermaßen explorirte Grenze geradezu und ausdrücklich als Dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, seine Gründe aus einem ganz andern Gebiete nehmendes metaphysisches System aufgestellt hat als das wahre innere Wesen und letzte Princip aller Dinge, welche es seinerseits außerdem nur als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderseitigen verschiedenartigen Forschern zu Muthe werden wie den Bergleuten, welche, im Schoße der Erde, zwei Stollen, von zwei weit von einander entfernten Punkten aus, gegen einander führen und, nachdem sie beiderseits lange, im unterirdischen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die lang ersehnte Freude erleben, die gegenseitigen Hammerschläge zu vernehmen. Denn jene Forscher erkennen jetzt, daß sie den so lange vergeblich gesuchten Berührungspunkt zwischen Physik und Metaphysik, die, wie Himmel und Erde, nie zusammenstoßen wollten, erreicht haben, die Versöhnung beider Wissenschaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden ist. Das philosophische System aber, welches diesen Triumph erlebt, erhält dadurch einen so starken und genügenden äußern Beweis seiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich ist. Im Vergleich mit einer solchen Bestätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, ist die Theilnahme oder Nichttheilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigsten aber wenn man betrachtet, worauf solche Theilnahme unterdessen gerichtet gewesen und es findet — wie das seit Kant Geleistete. Ueber dieses während der letzten vierzig Jahre in Deutschland unter dem Namen der Philosophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung ist gekommen, und es wird sehn, ob durch das endlose Schreiben und Streiten seit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert ist. Dies überhebt mich der Nothwendigkeit hier unwürdige Gegenstände zu erörtern; zumal da was mein Zweck erfordert kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleistet werden kann: Als Dante, im Karneval, sich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzusuchen befahl, zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der

auch maskirt war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die sie jeder dem Dante irgend ähnlich sehenden Maske zurufen sollten. Die Frage war: „wer erkennt das Gute?“ Nachdem sie auf selbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske diese: „Wer das Schlechte erkennt.“ Daran erkannten sie den Dante*). Womit hier soviel gesagt sein soll, daß ich keine Ursache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Theilnahme meiner Zeitgenossen entmuthigen zu lassen, weil ich zugleich vor Augen hatte, wora..f solche gerichtet gewesen. Wer die Einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken sehn; an der Aufnahme, die diesen geworden, aber nur, wer die Zeitgenossen. Auf den Namen der „Philosophie der gegenwärtigen Zeit“, welchen man den so ergötzlichen Adepten der Hegelschen Mystifikation hat streitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anspruch, aber wohl auf den der Philosophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an sinnleerem Wortkram, hohlen Phrasen und spielenden Parallelismen ihr Genüge finden, sondern realen Inhalt und ernstliche Aufschlüsse von der Philosophie verlangen, dagegen aber auch sie verschonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß sie eine Paraphrase der jedesmaligen Landesreligion sein müsse. „Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse.“ Kant, Krit. der rein. Vern. S. 755. 5. Ausg. — Traurig, in einer so tief gesunkenen Zeit zu leben, daß eine solche sich von selbst verstehende Wahrheit noch erst durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber ist es, wenn von einer Philosophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends belustigend zu sehn, wenn diese mit feierlichem Ernst sich anschickt, solche zu leisten, während Jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfsichtigeren aber wollen meistens unter dem Mantel der Philosophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurstigen Schüler auf ihre Weise belehre; — welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch Andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen sein will, behaupten, daß was in jenem Mantel stecke, so wenig die Theologie als die Philosophie sei, sondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichster Miene und tiefem Ernst die hohe, hehre Wahrheit zu suchen vorgiebt, in der That nichts weiter suche, als ein Stück Brod für sich und dereinstige junge Familie, was er frei-

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 9, der den Anachronismus vertreten mag.

lich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwischen um diesen Preis erbötig ist, was nur verlangt wird, nöthigenfalls sogar den Teufel und seine Großmutter a priori zu deduciren, ja, wenn es sein muß, intellektual anzuschauen; — wo denn allerdings durch den Kontrast der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomischen in seltenem Grade erreicht wird, nichtsdestoweniger aber es wünschenswerth bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philosophie von solchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jerusalem von den Verkäufern und Wechslern, gesäubert werde. — Bis also jene bessere Zeit gekommen sein wird, mag das philosophische Publikum seine Aufmerksamkeit und Theilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — diesem der Natur nur Ein Mal gelungenen großen Geiste, der seine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch so Einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme dazwischen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher sei auch fernerhin Hegels Philosophie des absoluten Unsinns (davon 3/4 baar und 1/4 in aberwitzigen Einfällen) unergründlich tiefe Weisheit, ohne daß Shakespeare's Wort such stuff as madmen tongue and brain not*) zum Motto seiner Schriften vorgeschlagen werde, und zum Vignetten-Emblem derselben ein Tintenfisch, der eine Wolke von Finsterniß um sich schafft, damit man nicht sehe was es sei, mit der Umschrift mea caligine tutus. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Systeme, rein aus Worten und Phrasen zusammengesetzt, zum Gebrauch der Universitäten, nebst einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man Tagelang reden kann, ohne je etwas zu sagen, und nimmer störe diese Freude jenes Arabische Sprichwort: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl sehe ich nicht." — Denn alles Dieses ist nun einmal der Zeit angemessen uud muß seinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden ist, welches mit mehr oder weniger Lärm die Zeitgenossen beschäftigt und dann so gänzlich verhallt und so spurlos verschwindet, daß die nächste Generation nicht mehr zu sagen weiß, was es gewesen. Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein langes Leben vor sich. Das Echte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel; freilich fast wie durch ein Wunder; denn bei seinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunst aufgenommen, ganz aus demselben

---

*) Solches Zeug, wie die Tollen weder „zungen", noch „hirnen".

Grunde, warum auch nachher, wann es in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt ist, die unberechenbar große Mehrzahl der Menschen es allein auf Autorität gelten läßt, um sich nicht zu kompromittiren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer fast noch so klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen diese Wenigen es in Ansehn zu halten, weil sie selbst in Ansehn stehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So schwierig ist die Existenz des besten Erbtheils der Menschheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu sein, bei Denen um Erlaubniß zu bitten hätte, welchen ganz andere Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Bescheide die Hexenlosung werden fair is foul, and foul is fair*). Allein glücklicherweise ist es nicht so: sie hängt von keiner Gunst oder Ungunst ab und hat Niemanden um Erlaubniß zu bitten: sie steht auf eigenen Füßen, die Zeit ist ihr Bundesgenosse, ihre Kraft ist unwiderstehlich, ihr Leben unzerstörbar.

Physiologie und Pathologie.

Indem ich die im Obigen angekündigten empirischen Bestätigungen meiner Lehre nach den Wissenschaften klassifizire, von denen sie ausgegangen, und dabei, als Leitfaden meiner Erörterungen, den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerst von einer sehr auffallenden Bestätigung zu reden, welche in diesen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden ist durch die physiologischen und pathologischen Ansichten eines Veteranen der Heilkunde, des Königl. Dänischen Leibarztes J. D. Brandis, dessen „Versuch über die Lebenskraft" (1795) schon von Reil mit besonderem Lobe aufgenommen wurde. In seinen beiden neuesten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten", Berlin 1833, und „Nosologie und Therapie der

*) Schön ist häßlich, und häßlich ist schön.

Kacherien" 1834, sehen wir ihn auf die ausdrücklichste, ja, auffallendeste Weise, als die Urquelle aller Lebensfunktionen einen bewußtlosen Willen aufstellen, aus diesem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, sowohl bei krankem, als bei gesundem Zustande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darstellen. Ich muß dieses durch wörtliche Anführungen aus jenen Schriften belegen, da selbige höchstens dem medicinischen Leser zur Hand sein könnten.

In der ersten jener beiden Schriften heißt es S. VIII. „Das Wesen jedes lebendigen Organismus besteht darin, daß er sein eigenes Sein gegen den Makrokosmos möglichst erhalten will." — S. X. „Nur ein lebendiges Sein, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derselben Zeit statt haben: ist also ein kranker, mit der Einheit nicht harmonirender Wille im Hautorgan vorhanden; so ist Kälte im Stande denselben so lange zu unterdrücken, als sie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann."

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müssen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Bestimmendes — ein Wille statt haben muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweckmäßige Bildung veranlaßt und jene Formveränderung der Theile in Uebereinstimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird, und ein Zubestimmendes oder Bildsames u. s. w." — S. 11. „In Rücksicht des individuellen Lebens muß dem Bestimmenden, dem organischen Willen, von dem Zubestimmenden Genüge geschehen können, wenn derselbe befriedigt aufhören soll. Selbst bei dem erhöhten Lebensprocesse in der Entzündung geschieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgestoßen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöses Blut wird weggeführt, bis der Entzündungsproceß vollendet und der organische Wille befriedigt ist. Dieser Wille kann aber auch so erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Diese erregende Ursache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affizirt das ganze Leben, wo dieses Leben dann bald die höchsten Anstrengungen macht, um das Schädliche wegzuschaffen oder den organischen Willen umzustimmen und in einzelnen Theilen kritische Lebensthätigkeiten, Entzündungen, erregt oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf diese Art den Organismum zerstörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit strebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebensthätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn sie dieses vollkommen zu Stande bringen, entscheidende Krisen (Crises completae), oder wenn sie nur den

Willen zum Theil ablenken, crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdrückt. — Wenn wir dieses mit dem durch Vorstellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine und dieselbe Kategorie setzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichnissen die Rede sein kann; so haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des einen, als Unbegrenztes nicht theilbaren Lebens festhalten, das im menschlichen Körper das Haar wachsen und die erhabensten Kombinationen von Vorstellungen machen kann, je nachdem es sich in verschiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifestirt. Wir sehen, daß der heftigste Affekt, — unbefriedigte Wille — durch eine stärkere oder schwächere Erregung unterdrückt werden kann u. s. w." — S. 18. „Die äußere Temperatur ist eine Veranlassung, wonach das Bestimmende — diese Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieser organische Wille ohne Vorstellung — seine Thätigkeit bald in demselben Organ, bald in einem entfernten modifizirt. — Jede Lebensäußerung ist aber Manifestation des organischen Willens, sowohl kranke als gesunde: dieser Wille bestimmt die Vegetation. Im gesunden Zustande in Uebereinstimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zustande wird derselbe — — — veranlaßt, nicht in Uebereinstimmung mit der Einheit zu wollen." — — — S. 23. „Eine plötzliche Anbringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Funktion derselben (Erkältung), kalter Trunk den organischen Willen der Verdauungsorgane und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transspiration hervor; eben so den kranken organischen Willen: Kälte unterdrückt Hautausschläge u. s. w." — S. 33. „Fieber ist die ganze Theilnahme des Lebensprocesses an einem kranken Willen, ist also Das im ganzen Lebensproceß, was Entzündung in den einzelnen Organen ist: die Anstrengung des Lebens etwas Bestimmtes zu bilden, um dem kranken Willen Genüge zu leisten und das Nachtheilige zu entfernen. — Wenn dieses gebildet wird, so heißt das Krise oder Lyse. Die erste Perception des Schädlichen, welches den kranken Willen veranlaßt, wirkt ebenso auf die Individualität, als das durch die Sinne appercipirte Schädlichkeit wirkt, ehe wir das ganze Verhältniß desselben zu unserer Individualität und die Mittel es zu entfernen, zur Vorstellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und seine Folgen, Stillstand des Lebensprocesses im Parenchyma und zunächst in dem der Außenwelt zugekehrten Theile desselben, in der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Frost, Zittern, Gliederschmerzen u. s. w. Der Unterschied zwischen beiden ist: daß in letzterem Falle das Schädliche sogleich

oder nach und nach, zu deutlichen Vorstellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch sein Verhältniß zur Individualität bestimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu sichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erstern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtsein gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anstrengungen macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieses darf nicht als Gleichniß angesehen werden, sondern ist die wahre Darstellung der Manifestation des Lebens." — — S. 58. „Immer erinnere man sich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu unterdrücken oder zu mäßigen, und statt seiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken." —

Aehnliche Aeußerungen findet man fast auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis mischt er die Erklärung aus dem Willen, wahrscheinlich aus der Rücksicht, daß sie eigentlich metaphysisch ist, nicht mehr so durchgängig seinen einzelnen Auseinandersetzungen ein, behält sie jedoch ganz und gar bei, ja, spricht sie an den Stellen, wo er sie aufstellt, um so bestimmter und deutlicher aus. So redet er §§. 68 fg. von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen ist", und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Thieres ist, als in welchen das Bestimmende aller Lebensprocesse, Sekretionen u. s. w. ein in allen Organen sich äußerndes Verlangen und Abscheu ist. — §. 71. „Alle Krämpfe beweisen, daß die Manifestation des Willens ohne deutliches Vorstellungsvermögen statt haben kann." — §. 72. „Ueberall kommen wir auf eine ursprüngliche nicht mitgetheilte Thätigkeit, die bald vom erhabensten humanen freien Willen, bald von thierischem Verlangen und Abscheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfnissen bestimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Thätigkeiten weckt, um sich zu manifestiren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine ursprüngliche, nicht mitgetheilte Thätigkeit manifestirt sich bei jeder Lebensäußerung." — — — „Der dritte Faktor dieses individuellen Schaffens ist der Wille, das Leben des Individuums selbst." — — Die Nerven sind Leiter dieses individuellen Schaffens; vermittelst ihrer werden Form und Mischung nach Verlangen und Abscheu verändert. — S. 97. „Die Assimilation des fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — ist kein Aufsaugen noch Durchschwitzen der organischen Materie, — — — sondern überall ist der eine Faktor der Erscheinung der schaffende

Wille, auf keine Art mitgetheilter Bewegung zurückführendes Leben.“ —

Als ich dieses 1835 schrieb, war ich noch treuherzig genug, im Ernste zu glauben, Herrn Brandis sei mein Werk nicht bekannt gewesen: sonst würde ich seiner Schriften hier nicht erwähnt haben; da solche alsdann keine Bestätigung, sondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in diesem Punkt sein würden. Allein ich glaubte mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht kannte; weil er meiner nirgends erwähnt, und wenn er mich gekannt hätte, die schriftstellerische Redlichkeit durchaus erheischt haben würde, daß er den Mann, von dem er seinen Haupt- und Grund-Gedanken entlehnte, nicht verschwiege, um so weniger als er ihn alsdann, durch das allgemeine Ignoriren seines Werkes, eine unverdiente Vernachlässigung erleiden sah, welche gerade als einem Unterschleife günstig hätte ausgelegt werden können. Dazu kommt, daß es im eigenen litterarischen Interesse des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, sich auf mich zu berufen. Denn die von ihm aufgestellte Grundlehre ist eine so auffallende und paradoxe, daß schon sein Göttinger Recensent darüber verwundert ist und nicht weiß, was er daraus machen soll: und eine solche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induktion eigentlich begründet, noch sie in ihrem Verhältniß zum Ganzen unsers Wissens von der Natur festgestellt, sondern er hat sie bloß behauptet. Ich stellte mir daher vor, daß er durch jene eigenthümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt wäre, ohne von den Gründen dieser eigentlich metaphysischen Wahrheit strenge und methodische Rechenschaft geben zu können; wenn er gleich sehn mußte, wie sehr sie den bestehenden Ansichten entgegenläuft. Hätte er, dachte ich, meine Philosophie gekannt, welche die selbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufstellt, sie von der gesammten Natur geltend macht, sie durch Beweis und Induktion begründet, im Zusammenhang mit der Kantischen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-Denken sie hervorgeht; wie willkommen hätte es ihm da sein müssen, sich auf sie berufen und an sie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazustehen. Dieses sind die Gründe, aus welchen ich damals glaubte, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt habe.

Seitdem nun aber habe ich die deutschen Gelehrten und die Kopenhagener Akademiker, zu denen Herr Brandis gehörte, besser kennen gelernt, und bin zu der Ueberzeugung gelangt, daß er mich sehr wohl gekannt hat. Die Gründe derselben habe ich bereits 1844,

im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ Kap. 20, S. 263 (3. Aufl. 295) dargelegt, und will sie, da der ganze Gegenstand unerquicklich ist, hier nicht wiederholen, sondern füge nur hinzu, daß ich seitdem, von sehr guter Hand, die Versicherung erhalten habe, daß Herr Brandis mein Hauptwerk allerdings gekannt und sogar besessen hat, da es sich in seinem Nachlaß vorgefunden. — Die unverdiente Obskurität, welche ein Schriftsteller, wie ich, lange Zeit zu erleiden hat, ermuthigt solche Leute, sogar die Grundgedanken desselben sich anzueignen, ohne ihn zu nennen.

Noch weiter, als Herr Brandis, hat ein anderer Mediciner Dies getrieben, indem er es nicht bei den Gedanken bewenden ließ, sondern auch noch die Worte dazu nahm. Nämlich Herr Anton Rosas, o. ö. Professor an der Universität zu Wien, ist es, der im ersten Bande seines Handbuchs der Augenheilkunde, von 1830, aus meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben“, von 1816, und zwar von S. 14–16 derselben, seinen ganzen §. 507 wörtlich abgeschrieben hat, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder sonst durch irgend etwas merken zu lassen, daß hier ein Anderer spricht, als er. Schon hieraus erklärt sich genügend, warum er in seinen Verzeichnissen von 21 Schriften über die Farben und von Schriften über die Physiologie des Auges, welche er §. 542 und 567 giebt, meine Abhandlung anzuführen sich gehütet hat: allein dies war um so räthlicher, als er auch sonst sehr Vieles aus ihr sich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Z. B. §. 526, gilt was von „man“ behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer §. 527 ist, nur nicht ganz wörtlich, ausgeschrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er §. 535 ohne Weiteres mit „offenbar“ einführt, nämlich daß das Gelbe $^3/_4$ und das Violette $^1/_4$ der Thätigkeit des Auges sei, ist keinem Menschen jemals „offenbar“ gewesen, als bis ich es „offenbart“ hatte, ist auch, bis auf den heutigen Tag, eine von Wenigen gekannte, von noch Wenigern zugestandene Wahrheit, und damit sie ohne Weiteres „offenbar“ heißen könne, ist noch mancherlei erfordert, unter Andern daß ich begraben sei: bis dahin muß sogar die ernstliche Prüfung der Sache aufgeschoben bleiben; weil bei dieser leicht wirklich offenbar werden könnte, daß der eigentliche Unterschied zwischen Neuton's Farbentheorie und meiner darin besteht, daß seine falsch und meine wahr ist; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend sein könnte: weshalb man, weislich und nach altem Brauch, die ernstliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufschiebt. Herr Rosas hat diese Politik nicht gekannt, sondern, eben wie der Kopenhagener Akademiker Brandis, weil von der Sache nirgends die Rede ist, gemeint, er könne sie de bonne prise

erklären. Man sieht, die norddeutsche und die süddeutsche Redlichkeit verstehn einander noch nicht genugsam. — Ferner ist der ganze Inhalt der §§. 538, 539, 540 im Buche des Herrn Rosas ganz aus meinem §. 13 genommen, ja meistentheils wörtlich daraus abgeschrieben. Ein Mal sieht er sich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu citiren, nämlich §. 531, wo er für eine Thatsache einen Gewährsmann braucht. Belustigend ist die Art, wie er sogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, in Folge meiner Theorie, sämmtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich diese sich so ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geschienen haben: er sagt also S. 308: „Wollten wir erstgedachtes Verhältniß der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß = 1 an, so ließe sich beiläufig (wie bereits Schopenhauer that) folgende Proportion feststellen: Gelb = $^3/_4$, Orange = $^2/_3$, Roth = $^1/_2$, Grün = $^1/_2$, Blau = $^1/_3$, Violett = $^1/_4$, Schwarz = 0." — Nun möchte ich doch wissen, wie sich das so beiläufig thun ließe, ohne vorher meine ganze physiologische Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein diese Zahlen sich beziehen und ohne welche sie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung sind, und vollends, wie jenes sich thun ließe, wenn man, wie Herr Rosas, sich zur Neutonischen Farbentheorie bekennt, mit der diese Zahlen in geradem Widerspruche stehn; endlich, wie es zugeht, daß seit den Jahrtausenden, daß Menschen denken und schreiben, noch nie einem gerade diese Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn gekommen sind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Rosas? Denn daß er sie ganz eben so aufgestellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig 14 Jahre früher „bereits" gethan hätte und ihm dadurch nur unnöthigerweise zuvorgekommen wäre, besagen seine obigen Worte, aus denen man sieht, daß es dabei nur auf das „Wollen" ankommt. Nun aber liegt gerade in jenen Zahlenbrüchen das Geheimniß der Farben, über deren Wesen und Verschiedenheit von einander man den wahren Aufschluß ganz allein durch jene Zahlenbrüche erhält. — Aber ich wollte froh sein, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die Deutsche Litteratur befleckt; es giebt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat sich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, schnöden Geist meine ich, vermöge dessen das persönliche Interesse der Leitstern ist, wo es die Wahrheit sein sollte, und unter der Maske der Einsicht die Absicht redet. Achselträgerei und Augendienerei sind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wissenschaften geweihten Stätte; das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke,

Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohlthäter der Menschheit, deren über beide Hemisphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obskuranten auftreten, solche ihre erbitterten Feinde sind — und Ursache dazu haben. Litterarische Faktionen und Brüderschaften auf Tadel und Lob werden geschlossen, und nun wird das Schlechte gepriesen und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Goethe sagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretirt, in welcher Art von Inquisitionscensur es die Deutschen weit gebracht haben" (Tag- und Jahreshefte, J. 1821). Die Motive und Rücksichten aber, aus denen das Alles geschieht, sind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befassen möchte. Welch ein weiter Abstand ist doch zwischen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geschriebenen Edinburgh Review, welche ihr edles, dem Publius Syrus entnommenes Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur, mit Ehren trägt*), und den absichtsvollen, rücksichtsvollen, verzagten, unredlichen deutschen Litteraturzeitungen, die, großentheils von Söldlingen des Geldes wegen fabrizirt, zum Motto haben sollten: accedas socius, laudes, lauderis ut absens. — Jetzt, nach 21 Jahren, verstehe ich was Goethe mir 1814 sagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Staël de l'Allemagne gefunden hatte und nun im Gespräch darüber äußerte, sie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutschen, wodurch Ausländer irre geleitet werden könnten. Er lachte und sagte: „ja freilich, die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeschnitten werden." Dann aber setzte er ernst hinzu: „aber wenn man die Unredlichkeit der Deutschen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man sich mit der deutschen Litteratur bekannt machen." — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deutschen Litteratur ist die empörendeste die Zeitdienerei vorgeblicher Philosophen, wirklicher Obskuranten. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Englischen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweises: denn wer die Stirn hätte, sie abzuleugnen, würde einen starken Beleg zu meinem gegenwärtigen Thema geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menschen nur als Zweck, nie als Mittel behandeln soll: daß die Philosophie nur als Zweck, nie als Mittel gehandhabt werden soll, glaubte er nicht erst sagen zu müssen. Zeitdienerei läßt sich zur Noth in jedem Kleide

*) Dies ist 1836 geschrieben, seit welcher Zeit die Edinburgh Review gesunken und nicht mehr ist was sie war: sogar auf bloßen Pöbel berechnete Pfäfferei ist mir darin vorgekommen.

entschuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel: denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihren Dienst gilt, jede andere Rücksicht, auf was immer es auch sei, schmählicher Verrath. Darum ist Sokrates dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brod seitabwärts locken. Ob sie so kurzsichtig sind, daß sie nicht dort, schon ganz in der Nähe, die Nachwelt sehn, bei der die Geschichte der Philosophie sitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und fester Hand, in ihr unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung schreibt? oder ficht sie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt sich zur Noth sagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen. Ich glaube daher, daß sie zu jener Richterin sprechen werden: „ach, liebe Nachwelt und Geschichte der Philosophie, ihr seid im Irrthum, wenn ihr es mit uns ernstlich nehmt: wir sind ja gar nicht Philosophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philosophieprofessoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaß-Philosophen! es ist, wie wenn ihr die in Pappe geharnischten Theater-Ritter ins wirkliche Turnier schleppen wolltet." Da wird wohl die Richterin ein Einsehen haben, alle jene Namen durchstreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen lassen.

Von dieser Abschweifung, zu der mich, vor 18 Jahren, der Anblick der Zeitdienerei und des Tartüffianismus, die doch noch nicht so blühten wie heute, hingerissen hatte, kehre ich zurück zu dem durch Herrn Brandis, wenn auch nicht selbst-erkannten, doch bestätigten Theil meiner Lehre, um einige Erläuterungen zu demselben beizubringen, an welche ich sodann noch einige andere demselben von Seiten der Physiologie gewordene Bestätigungen knüpfen werde.

Die drei von Kant in der transscendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisirten und demzufolge in der theoretischen Philosophie beseitigten Annahmen haben, bis zu der durch diesen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgestaltung der Philosophie, der tiefern Einsicht in die Natur sich jederzeit hinderlich erwiesen. Für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung war ein solches Hinderniß die sogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verschmolzen waren. So lange sie bestand, konnte keine philosophische Physiologie zu Stande kommen; um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig gesetzt werden

mußte*). Jene Vernunft=Idee der Seele also war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiologe **Georg Ernst Stahl** die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war und sie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnißlosen Willen, der allein metaphysisch ist, hätte setzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunft=Idee konnte er nichts Anderes lehren, als daß jene einfache, vernünftige Seele es sei, welche den Körper sich baue und alle inneren, organischen Funktionen desselben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obschon Erkennen die Grundbestimmung und gleichsam die Substanz ihres Wesens sei, nichts von dem Allen wisse und erführe. Darin lag etwas Absurdes, welches die Lehre schlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Sensibilität, die zwar rein empirisch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae sind, bei denen die Erklärung zu Ende ist. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeschrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gast im Hause des Leibes**). — „Die Wahrheit steckt tief im Brunnen", — hat Demokritos gesagt, und die Jahrtausende haben es seufzend wiederholt: aber es ist kein Wunder; wenn man, sobald sie heraus will, ihr auf die Finger schlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben angesehen haben. Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandtheile, ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist der **Wille**. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des Willens mit dem νοῦς, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn be=

---

*) als ein an sich selbst bestehendes Wesen, ein Ding an sich.
**) woselbst sie das Oberstübchen bewohnt.

dingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt: nur vermöge der Formen der Erkenntniß (oder Gehirnfunktion), also nur in der Vorstellung, ist der Leib eines Jeden ihm als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbstbewußtsein. Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, eben so gut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das agens. Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen nach; und das hat, wie kein Andrer, Cabanis geleistet: aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen, (des Willen) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus; wie ich unter der folgenden Rubrik nachweise. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieses Leibes. Dieser Theil selbst ist das objektivirte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntniß bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objektive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtsein sie dasteht, ist, wohlerwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus. Mithin steht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.

Wenn er nach Außen schlägt, nach Außen wirkt, auf einen erkannten Gegenstand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntniß hindurchgegangen ist, — da erkennen Alle als das hier Thätige den Willen, und da erhält er seinen Namen. Allein er ist es nicht weniger, welcher in den, jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen, innern Processen, die das organische Leben und sein Substrat schaffen und erhalten, thätig ist, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung sind sein Werk. Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum,

von dem er ausgeht, verlassend, sich auf die Außenwelt, welche nunmehr gerade zu diesem Behuf sich als Anschauung darstellt, richtet, hat man die Erkenntniß für seine wesentliche Bedingung, sein alleiniges Element, ja sogar für den Stoff, aus welchem er bestehe, gehalten und damit das größte ὑστερον προτερον begangen, welches je gewesen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkür zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkür heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: Dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von Außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. Das Motiv kann definirt werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein Bild im Gehirn entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt. Bei der Menschenspecies nun aber kann ein Begriff, der sich aus frühern Bildern dieser Art, durch Fallenlassen ihrer Unterschiede, abgesetzt hat, folglich nicht mehr anschaulich ist, sondern bloß durch Worte bezeichnet und fixirt wird, die Stelle jenes Bildes vertreten. Weil demnach die Einwirkung der Motive überhaupt nicht an den Kontakt gebunden ist, können sie ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegen einander messen, d. h. gestatten eine gewisse Wahl: diese ist beim Thiere auf den engen Gesichtskreis des ihm anschaulich Vorliegenden beschränkt; beim Menschen hingegen hat sie den weiten Umkreis des für ihn Denkbaren, also seiner Begriffe, zum Spielraum. Demnach bezeichnet man als willkürlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganischen Körper auf Ursachen, im engsten Sinne des Worts, erfolgen, auch nicht auf bloße Reize, wie die der Pflanzen, sondern auf Motive*). Diese aber setzen Erkenntniß voraus, als welche das Medium der Motive ist, durch welches hindurch die Kausalität sich hier bethätigt, ihrer ganzen sonstigen Nothwendigkeit jedoch unbeschadet. Physiologisch läßt der Unterschied zwischen Reiz und Motiv sich auch so bezeichnen: der Reiz ruft die Reaktion unmittelbar hervor, indem diese ausgeht von dem selben Theil, auf welchen der Reiz gewirkt hat: das Motiv hingegen ist ein Reiz, welcher den Umweg durch das Gehirn machen muß, woselbst, bei Einwirkung desselben, zunächst ein Bild entsteht und dieses allererst die erfolgende Reaktion hervorruft, welche jetzt Willensakt und willkürlich genannt wird.

---

*) Den Unterschied zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv habe ich ausführlich dargelegt in den „Beiden Grundproblemen der Ethik", S. 29 fg.

Der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeußerung des Willens; ob nämlich diese am Leitfaden der eigentlichen Ursachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntniß hindurchgegangenen Ursachen, geschieht. Im menschlichen Bewußtsein, welches vom thierischen sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß anschauliche Vorstellungen, sondern auch abstrakte Begriffe enthält, welche, vom Zeitunterschied unabhängig, zugleich und neben einander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden ist, tritt Willkür im engsten Sinne des Wortes ein, die ich Wahlentscheidung genannt habe, welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter mächtigste Motiv die andern überwindet und die That bestimmt, wie Stoß vom stärkern Gegenstoß überwältigt wird; wobei also der Erfolg immer noch mit eben der Nothwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des gestoßenen Steins. Hierüber sind alle große Denker aller Zeiten einig und entschieden, eben so gewiß, als der große Haufe es nie einsehn wird, nie die große Wahrheit fassen wird, daß das Werk unsrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, sondern in unserm Dasein und Wesen selbst zu suchen ist. Ich habe sie auf das Deutlichste dargelegt in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens. Demnach ist das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterscheidendes Merkmal der vom Willen ausgehenden Bewegungen, durchaus unzulässig: denn es ist eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

Sobald man also dahin gelangt ist, Wille von Willkür zu unterscheiden und letztere als eine besondere Gattung, oder Erscheinungsart, des ersteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnißlosen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unseres Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom Willen ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkürlich sind: denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber sind Vorstellungen und deren Sitz ist das Gehirn: nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und diese Bewegung allein heißt willkürlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des thierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nöthig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das sympathische Nervensystem, erforderte, um eben so die Reaktion des

Willens auf die innern Reize zu dirigiren. Ersteres kann dem Ministerio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbstherrscher, der überall gegenwärtig ist.

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht bloß die von Bewußtsein begleiteten äußern Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprocesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems kommunizieren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagiren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems, hinsichtlich auf welche schon van Helmont sagte, daß jedes Organ gleichsam sein eigenes Ich habe. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Theile erklärlich, bei Insekten, Reptilien und andern niedrig stehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat; imgleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch Wochen, ja, Monate lang leben. Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtsein begleiteten und vom Hauptcentro des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtsein und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte Wille ist; so können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter Leitung seiner untergeordneten Centra stehenden Aktionen, welche den Lebensproceß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind; zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtsein begleitet sind, vollkommen bekannt ist: daß nämlich das Bewußtsein seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Theile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehen, und auch bei diesen wegfällt, wenn sie durchschnitten werden: hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Bewegungen des

Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies Alles ist so einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von diesem Standpunkt aus, es fast als absurd erscheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Gesichts- und Bauch-Muskeln dem Willen zuschreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die peristaltische Bewegung der Gedärme, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Princip, das man durch Namen, wie Vitalität, Archäus, spiritus animales, Lebenskraft, Bildungstrieb, die sämmtlich so viel sagen als x, bezeichnet*).

Merkwürdig und lehrreich ist es zu sehn, wie der vortreffliche Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", Bd. 1, S. 178—185, sich abmüht, bei den untersten Thieren, Infusorien und Zoophyten, herauszubringen, welche ihrer Bewegungen willkürlich, und welche, wie er es nennt, automatisch oder physisch, d. h. bloß vital — seien; wobei ihm die Voraussetzung zum Grunde liegt, er habe es mit zwei ursprünglich verschiedenen Quellen der Bewegung zu thun; während, in Wahrheit, die einen, wie die andern, vom Willen ausgehn, und der ganze Unterschied darin besteht, ob sie durch Reiz oder durch Motiv veranlaßt, d. h. durch ein Gehirn vermittelt werden, oder nicht; welcher Reiz dann wieder ein bloß innerer, oder ein äußerer sein kann. Bei mehreren, schon höher stehenden Thieren — Krustaceen und sogar Fischen — findet er die willkürlichen und die vitalen Bewegungen ganz in Eins zusammenfallend, z. B. die der Ortsveränderung mit der Respiration: ein deutlicher Beweis der Identität ihres Wesens und Ursprungs. — Er sagt, S. 188: „In der Familie der Aktinien, Asterien, Seeigel und Holothurien (Echinodermata pedata Cuv.)

*) Besonders ist bei den Sekretionen eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich Willkür der sie vollziehenden Organe nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt sein muß und vermöge welcher aus dem selben Blute jedes Sekretionsorgan bloß das ihm angemessene Sekret und nichts Anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, ebenso die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und Jedes nur das seinem Appetit entsprechende Kraut abrupfend.

ist es augenscheinlich, wie die Bewegung der Säfte von dem Willen derselben abhängt und ein Mittel zur örtlichen Bewegung ist." — S. 288 heißt es: „Der Schlund der Säugethiere hat an seinem obern Ende den Schlundkopf, der durch Muskeln, die in ihrer Bildung mit den willkürlichen übereinkommen, ohne doch unter der Herrschaft des Willens zu stehn, hervorgestreckt und zurückgezogen wird." — Man sieht hier, wie die Grenzen der vom Willen ausgehenden und der ihm angenommenermaßen fremden Bewegungen in einander laufen. — Ibid. S. 293: „So gehn in den Magenkammern der Wiederkäuer Bewegungen vor, die ganz den Schein der Willkür haben. Sie stehn jedoch nicht bloß mit dem Wiederkauen in beständiger Verbindung. Auch der einfache Magen des Menschen und vieler Thiere gestattet nur dem Verdaulichen den Durchgang durch seine untere Oeffnung und wirft das Unverdauliche durch Erbrechen wieder aus."

Auch giebt es noch besondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkürlichen) eben sowohl als die auf Motive (die willkürlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo die selbe Bewegung bald auf Reiz, bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: sie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, so oft wir einen sehr nahen und kleinen Gegenstand genau zu betrachten uns anstrengen; weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte gestochenes Loch sehn; und umgekehrt erweitern wir die Pupille, wenn wir in die Ferne sehn. Die gleiche Bewegung des selben Organs wird doch nicht abwechselnd aus zwei grundverschiedenen Quellen entspringen. — E. H. Weber, in seinem Programm additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis. Lips. 1823, erzählt, er habe an sich selber das Vermögen entdeckt, die Pupille des einen, auf ein und denselben Gegenstand gerichteten Auges, während das andere geschlossen sei, durch bloße Willkür so erweitern und verengern zu können, daß ihm der Gegenstand bald deutlich, bald undeutlich erscheine. — Auch Joh. Müller, Handb. d. Physiol. S. 764, sucht zu beweisen, daß der Wille auf die Pupille wirkt.

Ferner wird die Einsicht, daß die ohne Bewußtsein vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innersten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung bestätigt, daß selbst die anerkannt willkürliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Resultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieses Gliedes ist, die eben so wenig als jene organischen Funktionen ins Bewußtsein kommen und doch offenbar das sind, was zunächst durch den Willen aktuirt wird

und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unserm Bewußtsein so fremd bleibt, daß die Physiologen es durch Hypothesen zu finden suchen, der Art wie diese, daß Sehne und Muskelfaser zusammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederschlag des in demselben enthaltenen Blutdunstes zu Blutwasser bewirkt wird, diese aber durch Einwirkung des Nerven, und diese — durch den Willen. Die zunächst vom Willen ausgehende Veränderung kommt also auch hier nicht ins Bewußtsein, sondern bloß ihr entferntes Resultat, und selbst dieses eigentlich nur durch die räumliche Anschauung des Gehirns, in welcher es sich zusammt dem ganzen Leibe darstellt. Daß nun aber hiebei, in jener aufsteigenden Kausalreihe, das letzte Glied der Wille sei, würden die Physiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forschungen und Hypothesen erreicht haben; sondern es ist ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Räthsels wird ihnen von außerhalb der Untersuchung zugeflüstert, durch den glücklichen Umstand, daß der Forscher hier zugleich selbst der zu erforschende Gegenstand ist und dadurch das Geheimniß des innern Hergangs dies Mal erfährt; außerdem seine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erscheinung, stehn bleiben müßte vor einer unerforschlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen die selbe innere Relation hätten, wie zu unserem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens, und aller Eigenschaften jedes Körpers, zuletzt eben so zurücklaufen auf einen sich darin manifestirenden Willen. Denn der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserm Verhältniß zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Physischen zu Ende läuft, stößt sie auf ein Metaphysisches, und überall wo dieses einer unmittelbaren Erkenntniß offen steht, wird sich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkürlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenschaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenschaften: das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei der Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübniß*), erschwertes Athmen und beschleunigte Darmthätigkeit bei großer Angst, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn, und des Speichels durch heftige Wuth: Letzteres in dem Grade,

---

*) Erektion bei wollüstigen Vorstellungen.

daß ein aufs Aeußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie ertheilen kann, ohne selbst mit der Hundswuth behaftet zu sein, oder es von Dem an zu werden; welches auch von Katzen und sogar von erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt anhaltender Gram den Organismus im Tiefsten, und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude, tödtlich wirken. Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel lassen, seien sie auch noch so groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf diesen, daß zu angestrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmälig erschöpft und endlich den Organismus untergräbt; welches abermals bestätigt, daß das Erkennen sekundärer Natur und bloß die organische Funktion eines Theils, ein Produkt des Lebens ist, nicht aber den innern Kern unsers Wesens ausmacht, nicht Ding an sich ist, nicht metaphysisch, unkörperlich, ewig, wie der Wille: dieser ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Uebung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets Einer und derselbe, und sein Charakter in Jedem unveränderlich. Imgleichen ist er, als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Thiere wie in uns vorhanden: denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichen nach, in allen Thieren das Selbe, uns so intim Bekannte. Demnach hat das Thier sämmtliche Affekten des Menschen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Liebe, Haß, Sehnsucht, Neid u. s. w.: die große Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch führt uns Dies zu weit ab; daher ich hier auf die „Welt als W. und V." Bd. 2, Kap. 19, sub 2, verweise.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das ursprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille ist, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach Außen gerichteten Erkenntniß bedarf, in diesem Durchgang durch das Bewußtsein, sich als Wille zu erkennen giebt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Physiologen, auf dem bloß empirischen Wege ihres Forschens, diese Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. Meckel, in seinem Archiv für die Physiologie (Bd. 5, S. 195—198) gelangt ganz empirisch und völlig unbefangen zu dem Resultat, daß das vegetative Leben, die Entstehung des Embryo, die Assimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten sein möchten, ja daß sogar das Streben des Magneten so einen Anschein gebe. „Die Annahme", sagte er, „eines

gewissen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe sich vielleicht rechtfertigen." — Die Pflanze scheint freiwillig nach dem Lichte zu gehn", u. s. f. — Der Band ist von 1819, wo mein Werk erst kürzlich erschienen war, und es ist wenigstens ungewiß, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt gewesen sei": daher ich auch diese Aeußerungen zu den unbefangenen empirischen Bestätigungen meiner Lehre rechne. Auch Burdach, in seiner großen Physiologie, Bd. 1, §. 259, S. 388, gelangt ganz empirisch zu dem Resultat, daß „die Selbstliebe eine allen Dingen ohne Unterschied zukommende Kraft sei": er weist sie nach, zunächst in Thieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Körpern. Was ist aber Selbstliebe Anderes, als Wille sein Dasein zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entschiedener bestätigende Stelle desselben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Princip des Lebens anfängt, sich auch im weitern Kreise der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräsentanten Eingang findet, sehe ich mit besonderm Vergnügen aus den Thesen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei seiner Promotion zu München im August 1835 vertheidigt hat und welche so anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich ist noch eine sehr merkwürdige und unerwartete Bestätigung dieses Theiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrooke aus der uralten Hindostanischen Philosophie mitgetheilt hat. In der Darstellung der philosophischen Schulen der Hindu, welche er im ersten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, giebt, führt er, S. 110, Folgendes als Lehre der Nyaga-Schule an*): Wille (volition, Yatna), Willens-Anstrengung oder -Aeußerung ist eine Selbstbestimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunsch ist ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterscheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanstrengung: die, welche aus dem Wunsch entspringt, der das Angenehme sucht; und die, welche aus dem Abscheu entspringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche sich der Empfindung und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willkürlichen Handlungen geschlossen wird, begreift die animalischen Funktionen, welche die unsichtbare Lebenskraft zur Ursache haben." (Another species, which escapes sensation or perception, but

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, übersetze ich sie, citire jedoch nach dem Original, füge dieses selbst aber nur da hinzu, wo meine Uebersetzung irgend einem Verdacht ausgesetzt sein könnte.

is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar ist „animalische Funktionen“ hier nicht im physiologischen, sondern im populären Sinne des Worts zu verstehn: also wird hier unstreitig das organische Leben aus dem Willen abgeleitet. — Eine ähnliche Angabe Colebrooke's findet sich in seiner Berichterstattung über die Veden (Asiatic researches Vol. 8. p. 426), wo es heißt: „Asu ist unbewußtes Wollen, welches einen zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Akt bewirkt, wie das Athmen u. s. w.“ (Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing etc.)

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht übrigens der alten Eintheilung ihrer Funktionen in Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung und giebt zu interessanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuthen wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier); wiewohl diese Vermuthung nicht immer ganz bestätigt wird. — Die Irritabilität, objektivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres, und ist das Thierische im Menschen. Wenn sie in diesem überwiegend vorherrscht, pflegt sich Behändigkeit, Stärke und Tapferkeit zu finden, also Tauglichkeit zu körperlichen Anstrengungen und zum Kriege (Spartaner). Fast alle warmblütigen Thiere und sogar die Insekten übertreffen an Irritabilität den Menschen bei Weitem. Das Thier wird sich seines Daseins am lebhaftesten in der Irritabilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derselben exaltirt. Von dieser Exaltation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. — Die Sensibilität, objektivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen, und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrschend giebt sie Genie (Athener). Demnach ist der Mensch von Genie im höherem Grade Mensch. Hieraus ist es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen haben anerkennen wollen: denn sie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen“; — und Gracian im Kritikon, vielleicht

der größten und schönsten Allegorie, die je geschrieben worden, sagt: „aber das Wunderlichste war, daß sie im ganzen Lande, selbst in den volkreichsten Städten, keinen Menschen antrafen; sondern alles war bevölkert von Löwen, Tigern, Leoparden, Wölfen, Füchsen, Affen, Ochsen, Eseln, Schweinen, — nirgends einen Menschen! Erst spät brachten sie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menschen, um sich zu bergen und nicht anzusehn wie es hergeht, sich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Thiere hätte sein sollen" (aus Crisi 5 und 6 der ersten Abtheilung zusammengezogen). In der That beruht auf dem selben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einsamkeit, als zu welcher sowohl ihre Verschiedenheit von den Uebrigen sie treibt, wie ihr innerer Reichthum sie ausstattet: denn von Menschen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müssen beisammen sein und in Masse wirken.

Zu den drei physiologischen Grundkräften stimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenschaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna sei das Loos der Thiere, Rajas-Guna der Menschen, und Sattwa-Guna der Götter; so ist dies mehr mythologisch, als physiologisch geredet.

Den unter dieser Rubrik betrachteten Gegenstand behandelt ebenfalls das 20. Kapitel des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung", überschrieben „Objektivation des Willens im thierischen Organismus"; welches ich daher als Ergänzung des hier Gegebenen nachzulesen empfehle. In den Parergis gehört §. 94 des 2. Bandes (in der 2. Aufl. §. 96) hieher.

Noch sei hier bemerkt, daß die oben S. 14 u. 15 aus meiner Schrift über die Farben citirten Stellen sich auf die erste Auflage derselben beziehn.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich", oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens sei; sondern ebenfalls, daß dieser organische Leib selbst nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeschaute Wille selbst. Demnach hatte ich gesagt, daß, wie jeder einzelne momentane Willensakt sofort, unmittelbar und unausbleiblich sich in der äußern Anschauung des Leibes als eine Aktion desselben darstellt; so müsse auch das Gesammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, müsse die allergenaueste Uebereinstimmung sein. Oder kurz: der Gesammtcharakter seines Wollens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Verhältnisse stehn, wie der einzelne Willensakt zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieses haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Physiologen, ihrerseits und unabhängig von meiner Lehre, als Thatsache erkannt und demnach a posteriori bestätigt: ihre Aussprüche darüber legen auch hier das Zeugniß der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „über die Skelette der Raubthiere" von *Pander* und *d'Alton*, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteristische der Knochenbildung aus dem *Charakter* der Thiere entspringt: so entwickelt sich dieser dagegen aus den *Neigungen und Begierden* derselben. — — Diese *Neigungen und Begierden* der Thiere, die in ihrer ganzen Organisation so *lebendig ausgesprochen* sind und wovon die Organisation nur als das Vermittelnde erscheint, können nicht aus besondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten ist." — Durch diese letzte Wendung besagt der Verfasser eigentlich, daß er, wie jeder Naturforscher, hier zu dem Punkte gelangt ist, wo er stehn bleiben muß, weil er auf das Metaphysische stößt, daß jedoch an diesem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur sich seinem Forschen entzieht, *Neigungen und Begierden*,

d. h. Wille war. „Das Thier ist so, weil es so will", wäre der kurze Ausdruck für sein letztes Resultat.

Nicht minder ausdrücklich ist das Zeugniß, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in seiner großen Physiologie, Bd. 2, §. 474, wo er vom letzten Grunde der Entstehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verschweigen, daß der sonst so vortreffliche Mann gerade hier, zur schwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phrasen aus jener völlig werthlosen, gewaltsam aufgedrungenen Pseudo-Philosophie anbringt, über den „Gedanken", der das Ursprüngliche (er ist gerade das Allerletzte und Bedingteste), jedoch „keine Vorstellung" (also ein hölzernes Eisen) sei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß seines eigenen bessern Selbst, spricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt sich zur Lunge, weil der organische Leib mit den elementaren Weltstoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßsystem sprossen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben sich vervielfältigen will." — Dieser meiner Lehre so ganz gemäße Ausspruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabarata, die man, von diesem Gesichtspunkt aus, wirklich für einen mythischen Ausdruck derselben Wahrheit zu halten schwerlich umhin kann. Sie steht im dritten Gesange der Episode Sundas und Upasundas in Bopp's „Ardschunas Reise zu Indras Himmel, nebst andern Episoden des Mahabarata", 1824. Da hat Brama die Tilottama, das schönste aller Weiber, geschaffen, und sie umgeht die Versammlung der Götter: Schiwa hat solche Begierde sie anzuschauen, daß, wie sie successive den Kreis umwandelt, ihm vier Gesichter, nach Maßgabe ihres Standpunkts, also nach den vier Weltgegenden hin, entstehn. Vielleicht beziehn sich hierauf die Darstellungen Schiwa's mit fünf Köpfen, als Pansch Mukhti Schiwa. Auf gleiche Weise entstehn, bei der selben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe*). — In Wahrheit ist jedes Organ anzusehn als den Ausdruck einer universalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnsucht, eines Wil-

*) Der Matsya Purana läßt die vier Gesichter des Brama auf die selbe Weise entstehn, nämlich dadurch, daß er in die Satarupa, seine Tochter, sich verliebend, sie starr ansah, sie aber diesem Blicke, seitwärts tretend, auswich, er jetzt, sich schämend, ihrer Bewegung nicht folgen wollte, worauf ihm nun aber ein Gesicht nach jener Seite wuchs, sie dann abermals dasselbe that und so fort, bis er vier Gesichter hatte. (Asiat. researches Vol. 6, p. 473.)

lensaktes, nicht des Individuums, sondern der Species. Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faulthiers. Gehn kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hülflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas prosaischer und methodischer betrachten.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab sich erstreckende Angemessenheit jedes Thieres zu seiner Lebensart, zu den äußern Mitteln seiner Erhaltung, und die überschwängliche Kunstvollkommenheit seiner Organisation ist der reichste Stoff teleologischer Betrachtungen, denen der menschliche Geist von jeher gern obgelegen hat, und die sodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des physikotheologischen Beweises geworden sind. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei, als daß es je hätte im Ernst verkannt werden können. Nun aber konnte man, empirischer Kenntniß und Ansicht gemäß, das Wirken eines Willens sich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie schon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntniß für schlechthin unzertrennlich, ja, sah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, die als solche wesentlich nach Außen gerichtet ist, bringt es mit sich, daß ein mittelst derselben thätiger Wille nur nach Außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken kann. Deshalb suchte man den Willen, dessen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man diese fand, sondern versetzte ihn nach Außen und machte das Thier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsdann eine sehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff gewesen sein und dieser der Existenz des Thieres vorhergegangen und mit sammt dem Willen, dessen Produkt das Thier ist, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorstellung, als in der Wirklichkeit, oder an sich, existirt. Dies ist die Basis des Gedankenganges, auf welchem der physikotheologische Beweis beruht.

Dieser Beweis aber ist nicht ein bloßes Schulsophisma, wie der ontologische; auch trägt er nicht einen unermüdlichen, natürlichen Widersacher in sich selbst, wie der kosmologische einen solchen hat, an dem selben Gesetz der Kausalität, dem er sein Dasein verdankt; sondern er ist wirklich für den Gebildeten Das, was der keraunologische*) für das Volk**), und er hat eine so große, so mächtige Scheinbarkeit, daß sogar die eminentesten und zugleich unbefangensten Köpfe tief darin verstrickt waren, z. B. Voltaire, der, nach anderweitigen Zweifeln jeder Art, immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit absieht darüber hinauszugelangen, ja seine Evidenz fast einer mathematischen gleich setzt. Auch sogar Priestley (disquis. on matter and spirit, sect. 16, p. 188) erklärt ihn für unwiderleglich. Nur Hume's Besonnenheit und Scharfsinn hielt auch hier Stich: dieser echte Vorläufer Kants macht in seinen so lesenswerthen Dialogues on natural religion (part. 7, und an andern Stellen) darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Desto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienst, sowohl in der Kritik der Urtheilskraft, als in der der reinen Vernunft, als wo er, wie den beiden andern, so auch diesem so höchst verfänglichen Beweise den nervus probandi durchschnitten hat. Ein ganz kurzes résumé dieser Kantischen Widerlegung des physikotheologischen Beweises findet man in meinem Hauptwerke, Bd. 1, S. 597. (In der 3. Aufl. Bd. 1, S. 631.) Kant hat sich dadurch ein großes Verdienst erworben: denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, wie eine solche Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. Wenn daher ein Herzog von Bridgewater große Summen als Preise ausgesetzt hat, zum Zweck der Befestigung und Perpetuirung solcher Fundamentalirrthümer; so wollen wir, ohne einen andern Lohn, als den der Wahrheit, in Hume's und Kants Fußstapfen tretend, unerschrocken an ihrer Zerstörung arbeiten. Ehrwürdig ist die Wahrheit; nicht was ihr entgegensteht. Kant hat jedoch auch hier sich auf die Negative beschränkt: diese aber thut ihre volle Wirkung immer erst dann, wann sie durch eine richtige Positive ergänzt worden, als welche allein ganze Be-

*) Unter dieser Benennung nämlich möchte ich zu den drei von Kant aufgeführten Beweisen einen vierten fügen, den a terrore, welchen das alte Wort des Petronius primus in orbe Deos fecit timor bezeichnet und als dessen Kritik Hume's unvergleichliche natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von dem Theologen Schleiermacher versuchte Beweis, aus dem Gefühl der Abhängigkeit, seine Wahrheit haben; wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte.

**) Schon Sokrates trägt ihn, beim Xenophon (Mem. I. 4), ausführlich vor

friedigung gewährt und schon von selbst den Irrthum verdrängt, gemäß dem Ausspruch des Spinoza: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zuvörderst also sagen wir: die Welt ist nicht mit Hülfe der Erkenntniß, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen; und dann sind wir bemüht, das punctum saliens des Welteies nachzuweisen. So leicht auch der physikotheologische Gedanke, daß ein Intellekt es sein müsse, der die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen Verstande zusagt, so grundverkehrt ist er dennoch. Denn der Intellekt ist uns allein aus der animalischen Natur bekannt, folglich als ein durchaus sekundäres und untergeordnetes Princip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein*). Wohl aber tritt der Wille, als welcher Alles erfüllt und in Jeglichem sich unmittelbar kund giebt, es dadurch bezeichnend als seine Erscheinung, überall als das Ursprüngliche auf. Daher eben lassen alle teleologischen Thatsachen sich aus dem Willen des Wesens selbst, an dem sie befunden werden, erklären.

Uebrigens läßt der physikotheologische Beweis sich schon durch die empirische Bemerkung entkräften, daß die Werke der thierischen Kunsttriebe, das Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen, der Termitenbau, u. s. w. durchaus beschaffen sind, als wären sie in Folge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorsicht und vernünftiger Ueberlegung entstanden, während sie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntniß geleiteten Willens sind: woraus folgt, daß der Schluß von solcher Beschaffenheit auf solche Entstehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht sicher ist. Eine ausführliche Betrachtung der Kunsttriebe liefert das 27. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks, welches, mit dem ihm vorhergehenden Kapitel über die Teleologie, als die Ergänzung der gesammten unter gegenwärtiger Rubrik uns beschäftigenden Betrachtung zu benutzen ist.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemessenheit der Organisation jedes Thiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln sich seine Existenz zu erhalten; so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das Erstere das Richtigere, da der Zeit

---

*) noch kann ein mundus intelligibilis dem mundus sensibilis vorhergehn; da er von diesem allein seinen Stoff erhält. Nicht ein Intellekt hat die Natur hervorgebracht, sondern die Natur den Intellekt.

nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Dieser Meinung ist auch Lukrez (welches allemal ein bedenkliches Zeichen für eine Meinung ist):

> Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
> Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum.

welches er ausführt, IV, 825—843. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Räthsel sein wird, wenn es keine Termiten kennt. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen*).

---

*) Ich habe (Zooplast. Kab. 1860) einen Kolibri gesehn, dessen Schnabel so lang war, wie der ganze Vogel, inclusive Kopf und Schwanz. Ganz zuver-

Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andrerseits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade so ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß sich sein Rüstzeug ausgewählt hätte, ehe es sich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesammtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er schießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchse trägt; sondern er nahm die Büchse und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier stößt nicht, weil er eben Hörner hat; sondern weil er stoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während sie noch im Wachsthum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äußert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also sein Gebrauch seinem Dasein vorhergeht. So stoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Also seine Vertheidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt (De usu partium anim. I, 1), und vor ihm Lukretius (V, 1032—39). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille

---

läßig hat dieser Kolibri seine Nahrung aus irgend einer Tiefe, wäre es auch nur ein tiefer Blumenkelch, hervorzuholen (Cuvier, anat. comp. Vol. IV, p. 374): denn ohne Noth hätte er nicht den Aufwand eines solchen Schnabels gemacht und die Beschwerde desselben übernommen.

nicht als ein Hinzugekommenes, etwan aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind; sondern daß das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Theil überhaupt. Schon Aristoteles hat Dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: δια το θυμον εχειν όπλον εχει (quia iram habent, arma habent), de part. animal. IV, — und weiterhin (c. 12) im Allgemeinen: Τα δ' οργανα προς το εργον ή φυσις ποιει, αλλ' ου το εργον προς τα οργανα (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accommodat). Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Thiers hat sich sein Bau gerichtet.

Diese Wahrheit dringt sich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit solcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich sein Geist durch eine tiefere Philosophie geläutert ist, dadurch zu seltsamen Irrthümern verleitet werden kann. Dies ist nun wirklich einem Zoologen ersten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, ihm, der durch die Auffindung der so tief gefaßten Eintheilung der Thiere in Vertebrata und Nonvertebrata sich ein unsterbliches Verdienst erworben hat. Nämlich in seiner Philosophie zoologique, Vol. I. c. 7 und in seiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. I. introd, S. 180—212, behauptet er im ganzen Ernst und bemüht sich ausführlich darzuthun, daß die Gestalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Thierspecies, keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden gewesen, sondern erst in Folge der Willensbestrebungen des Thieres, welche die Beschaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorrief, durch seine eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. So, sagt er, haben schwimmende Vögel und Säugethiere erst dadurch, daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinander streckten, allmälig Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälse; Hornvieh kriegte erst allmälig Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe kämpfte, und diese Kampflust erzeugte allmälig Hörner, oder Geweihe: die Schnecke war Anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfniß, die ihr vorliegenden Gegenstände zu betasten, entstanden solche allmälig: das ganze Katzengeschlecht erhielt erst mit der

Zeit, aus dem Bedürfniß die Beute zu zerfleischen, Krallen, und aus dem Bedürfniß diese beim Gehn zu schonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren graslosen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewiesen, streckte Vorderbeine und Hals so lange, bis sie ihre wunderliche Gestalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und so geht er eine Menge Thierarten durch, sie nach demselben Princip entstehn lassend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Thierspecies, über solche Bemühungen, ehe sie allmälig, im Lauf unzähliger Generationen. die zu ihrer Erhaltung nothwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben sein müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypothese. Diese hier ist jedoch durch eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur entstanden, ist ein genialer Irrthum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforscher an: er sah richtig, daß der Wille des Thiers das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat. Das Falsche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last, wo eigentlich noch immer L o c k e und sein schwacher Nachtreter C o n d i l l a c herrschen, und deshalb die Körper Dinge an sich sind, die Zeit und der Raum Beschaffenheit der Dinge an sich, und wohin die große so überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, mithin auch alles in ihnen sich Darstellenden, noch nicht gedrungen ist. Daher konnte d e L a m a r c k seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession. Aus Deutschland hat Kants tiefe Einwirkung Irrhümer dieser Art, eben so wie die krasse, absurde Atomistik der Franzosen und die erbaulichen physikotheologischen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So wohlthätig und nachhaltig ist die Wirkung eines großes Geistes, selbst auf eine Nation, die ihn verlassen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen. D e L a m a r c k aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Thier selbst. Er setzt daher zuerst das Thier, ohne entschiedene Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüstet: diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntniß entstehn seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Korporisation, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen; so hätte er ein Urthier annehmen müssen, welches konsequent ohne alle Gestalt und Or-

gane hätte sein müssen, und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntniß, sich zu den Myriaden von Thiergestalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elephanten, umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist dieses Urthier der Wille zum Leben: jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. Allerdings hat jede Thierspecies durch ihren eigenen Willen und nach Maßgabe der Umstände, unter denen sie leben wollte, ihre Gestalt und Organisation bestimmt; jedoch nicht als ein Physisches in der Zeit, sondern als ein Metaphysisches außer der Zeit. Der Wille ist nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und diese, mit sammt dem Thiere, dagewesen, ehe der Wille sich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Sekundäres, ja Tertiäres; sondern der Wille ist das Erste, das Wesen an sich: seine Erscheinung (bloße Vorstellung im erkennenden Intellekt und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Thier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen, unter diesen speciellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntniß selbst, und ist, wie das Uebrige, der Lebensweise jedes Thieres genau angemessen; während de Lamarck erst aus ihr den Willen entstehen läßt.

Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere stehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit starken Muskeln da: ihr Gesicht dringt in die Ferne; zumal wenn sie, wie Adler und Kondor, aus schwindelnder Höhe ihre Beute zu erspähen haben. Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen, den Willen haben, sind, statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten; welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äußern Ohres erfordert hat. Dem Aeußern entspricht das Innere: die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange, zu einem längern Assimilationsproceß; großer Muskelkraft und Irritabilität sind starke Respiration und rascher Blutumlauf, durch angemessene Organe repräsentirt, als nothwendige Bedingungen beigesellt; und ein Widerspruch ist nirgends möglich. Jedes besondere Streben des Willens stellt sich in einer besondern Modifikation der Gestalt dar. Daher bestimmte der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers: hat nun jene sich in schwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; so

nimmt der Verfolger die dazu passende Gestalt an, und da ist keine so grottesk, daß nicht der Wille zum Leben, um seinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Samen aus den Schuppen des Tannzapfens hervorzuziehen, kommt der Kreuzschnabel (Loxia curvirostra) mit dieser abnormen Gestalt seines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzusuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälsen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichsten Gestalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameisenbär mit kurzen Beinen, starken Krallen und langer, schmaler, zahnloser, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge versehenen Schnauze. Auf den Fischfang geht der Pelikan, mit monstrosem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fische darin zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu sehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuschlos sei und die Schläfer nicht wecke. Silurus, Gymnotus und Torpedo haben gar einen vollständigen elektrischen Apparat mitgebracht, die Beute zu betäuben, ehe sie solche erreichen können; wie auch zur Wehr gegen ihren Verfolger. Denn wo ein Lebendes athmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen*), und ein Jedes ist durchweg auf die Vernichtung eines Andern wie abgesehen und berechnet, sogar bis auf das Speciellste herab. Z. B. die Ichneumonen, unter den Insekten, legen, zum künftigen Futter ihrer Brut, ihre Eier in den Leib gewisser Raupen und ähnlicher Larven, welche sie hiezu mit einem Stachel anbohren. Nun haben die, welche auf frei herumkriechende Larven angewiesen sind, ganz kurze Stacheln, etwan von $^1/_8$ Zoll: hingegen Pimpla manifestator, welche auf Chelostoma maxillosa angewiesen ist, deren Larve tief im alten Holze verborgen liegt, in welches jene nicht gelangen kann, hat einen Stachel von 2 Zoll Länge; und fast eben so lang hat ihn Ichneumon strobillae, die ihre Eier in Larven legt, welche in Tannzapfen leben: damit bringen diese bis zur Larve, stechen sie und legen ein Ei in die Wunde, dessen Produkt nachher diese Larve verzehrt. (Kirby and Spence introduction to Entomology, Vol. I, p. 355.) Eben so deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihrem Feinde zu entgehn, in der

*) Im Gefühl dieser Wahrheit machte R. Owen, als er die vielen und zum Theil sehr großen, dem Rhinoceros an Größe gleichen fossilen marsupialia Australiens durchmustert hatte, schon 1842 den richtigen Schluß, es müsse auch ein gleichzeitiges großes Raubthier gegeben haben: dieses hat sich später bestätigt, indem er 1846 einen Theil des fossilen Schädels eines Raubthieres von der Größe des Löwen erhielt, welches er Thylacoleo genannt hat, d. i. beuteltelter Löwe, da es auch ein marsupiale ist. (S. Owen's lecture at the Government school of mines in dem Artikel „Palaeontology“ in der Times 1860, Mai 19.)

defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich, treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und eben so im Kleinen die ganze Klasse der Krustaceen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstande, sondern in der Täuschung des Verfolgers gesucht: so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finstern Wolke versehen, die sie im Augenblicke der Gefahr um sich verbreitet; das Faulthier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt, und eben so unzählige Insekten ihrem Aufenthalt; die Laus der Neger ist schwarz*): unser Floh ist es zwar auch; aber der hat sich auf seine weiten, regellosen Sprünge verlassen, als er zu ihnen den Aufwand eines so beispiellos kräftigen Apparats machte. — Die Anticipation aber, welche bei allen diesen Anstalten statt findet, können wir uns faßlich machen an der, die sich bei diesen Kunsttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum ersten Mal eine Falle stellen. Und ebenso auf der Defensive: das Insekt Bombex tödtet, nach Latreille, mit seinem Stachel die Parnope, obgleich es sie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird; sondern weil diese späterhin ihre Eier in sein Nest legen und dadurch die Entwickelung seiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In solchen Anticipationen bewährt sich wiederum die Idealität der Zeit, welche überhaupt stets hervortritt, sobald der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rücksichten dienen die Kunsttriebe der Thiere und die physiologischen Funktionen sich gegenseitig zur Erläuterung: weil in beiden der Wille ohne Erkenntniß thätig ist.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Thiergestalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art: daher eben haben die Alten den Intellekt das ἡγεμονικον, d. h. den Wegweiser und Führer, genannt. Demzufolge ist der Intellekt allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubthiere brauchten und haben dessen viel mehr, als die Grasfresser. Der Elephant und gewissermaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verstand des Elephanten war nöthig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und sehr geringer Prolifikation, er für längere und sichere Erhaltung des Individuums zu sorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigsten, stärksten und behändesten Raubthieren wimmeln. Auch

*) Blumenbach, de hum. gen. variet. nat. p. 50. — Sömmering vom Neger, S. 8.

das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer: zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehn. Der außerordentliche Verstand der Affen war nöthig; theils weil sie, bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf fünfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolifikation haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehn mußte, und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Vertheidigung, mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nöthig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte, von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hiezu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist: z. B. der junge Pongo, oder Orang-Utan, hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellekt ersetzt, der demgemäß stark gesunken ist. Das Selbe gilt von allen Affen: der Intellekt tritt also hier einstweilen vikarirend für die künftige Muskelkraft ein. Diesen Hergang findet man ausführlich erörtert im Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens, 1841, woraus ich die ganze hieher gehörige Stelle bereits beigebracht habe, im 2. Bande meines Hauptwerks, am Schluß des 31. Kapitels, weshalb allein ich sie hier nicht wiederhole. — Im Allgemeinen erhebt, bei den Säugethieren, die Intelligenz sich stufenweise, von den Nagethieren*) zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubthieren, und endlich zu den Quadrumanen: und diesem Ergebniß der äußern Beobachtung entsprechend weist die Anatomie die stufenweise Entwickelung des Gehirns in der selben Ordnung nach.

---

*) Uebrigens scheint die unterste Stelle den Nagethieren mehr aus Rücksichten a priori, als a posteriori gegeben zu sein; weil sie nämlich kleine, oder doch nur äußerst schwache Gehirnfalten haben: auf diese hätte man demnach zu viel Gewicht gelegt. Schafe und Kälber haben sie zahlreich und tief; was aber ist ihr Verstand? Der Biber hingegen unterstützt seinen Kunsttrieb gar sehr durch Intelligenz: selbst Kaninchen zeigen bedeutende Intelligenz; worüber das Nähere zu finden ist in dem schönen Buche von Leroy: Lettres philos. sur l'intelligence des animaux, lettre 3, pag. 49. Sogar aber geben die Ratten Beweise einer ganz außerordentlichen Intelligenz: merkwürdige Beispiele von dieser findet man zusammengestellt in der Quarterly review, Nr. 201, Jan.—March 1857, in einem eigenen Artikel, überschrieben Rats.

(Nach Flourens und Fr. Cuvier.)*) — Unter den Reptilien sind die Schlangen, als welche sich sogar abrichten lassen, die klügsten; weil sie Raubthiere sind und, zumal die giftigen, sich langsamer als die übrigen fortpflanzen. — Wie hinsichtlich der physischen Waffe, so finden wir auch hier überall den Willen als das Prius, und sein Rüstzeug, den Intellekt, als das Posterius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht sogleich durch überwiegende Feinheit des Verstandes ersetzt. — Eine eigenthümliche Erläuterung unsers Satzes giebt der Fall des Vogels Dudu, auch Dronte, Didus ineptus, auf der Mauritius-Insel, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der, wie schon sein lateinischer Specialname anzeigt, überaus dumm war; woraus eben sich Jenes erklärt: daher es scheint, daß die Natur in der Befolgung ihrer lex parsimoniae hier einmal zu weit gegangen sei und dadurch gewissermaßen, wie oft am Individuo, hier an der Species, eine Mißgeburt zu Tage gefördert habe, die dann, eben als solche, nicht hat bestehn können. — Wenn, bei diesem Anlaß, Jemand die Frage aufwürfe, ob nicht auch den Insekten die Natur wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichte gießen und anzünden würden: und natura nihil agit frustra. Also bloß zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insekten nicht aus.**)

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und wirbellose den Wirbelthieren nachstehn. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel, und diese müssen unter einander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht in Folge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen ver-

---

*) Auch unter den Vögeln sind die Raubthiere die klügsten; daher manche, namentlich die Falken, sich in hohem Grade abrichten lassen.

**) Daß die Neger vorzugsweise und im Großen in Sklaverei gerathen sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenracen, an Intelligenz zurückstehn; — welches jedoch der Sache keine Berechtigung giebt.

mochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Sensibilität und Irritabilität noch nicht auf; sondern sie schlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein sich hier der Wille objektivirt. Die Sonnenblume, und jede Pflanze, will das Licht: aber ihre Bewegung zu ihm ist noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung desselben, und beide fallen zusammen mit ihrem Wachsthum. — Im Menschen steht der den Uebrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanschaulichen Vorstellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, als welche der ihm an Größe gleichen Affen sehr weit nachsteht*), endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle diese großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden: daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellekt als das Sekundäre, Untergeordnete, bloß den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er, in der Regel, allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Wie er sich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon losmacht, wodurch das rein objektive Erkennen eintritt, welches sich bis zum Genie steigert, habe ich im 3. Buche, dem ästhetischen Theile meines Hauptwerks, ausführlich gezeigt und später in den Parergis, Bd. 2, §. 50—57, auch §. 206 (in der 2. Auflage §. 51—58, und §. 210) erläutert.

Wenn wir nun, nach allen diesen Betrachtungen über die genaue Uebereinstimmung zwischen dem Willen und der Organisation jedes Thieres, und von diesem Gesichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes osteologisches Kabinet durchmustern; so wird es uns wahrlich vorkommen, als sähen wir ein und dasselbe Wesen (jenes Urthier de Lamarck's, richtiger den Willen zum Leben) nach Maßgabe der Umstände seine Gestalt verändern und aus derselben Zahl und Ordnung seiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verstärkung und Verkümmerung derselben, diese Manigfaltigkeit von Formen zu Stande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (prin-

*) imgleichen zu seiner Unfähigkeit zur Flucht, da er im Lauf von allen vierfüßigen Säugethieren übertroffen wird.

cipes de philosophie zoologique. 1830) das anatomische Element genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweist, in der ganzen Reihe der Wirbelthiere, dem Wesentlichen nach, unverändert, ist eine konstante Größe, ein zum Voraus schlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Nothwendigkeit unwiderruflich Festgesetztes, — dessen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen vergleichen möchte: ich werde sogleich darauf zurückkommen. Im Verein damit aber besteht die größte Wandelbarkeit, Bildsamkeit, Fügsamkeit dieser selben Knochen, in Hinsicht auf Größe, Gestalt und Zweck der Anwendung: und diese sehen wir mit ursprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen bestimmt werden, nach Maßgabe der Zwecke, welche die äußern Umstände ihm vorschrieben: er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfniß heischt. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern; so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge: zugleich verlängert er das os coccigis zu einem ellenlangen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen. Hingegen werden jene selben Arm-Knochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund schwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letztern Fall er den Metacarpus und die Phalangen zu unverhältnißmäßig großen Schaufelpfoten, auf Kosten aller übrigen Knochen, vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weise verlängert, sondern die sonst so kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen sich, wie in der Vision des heiligen Antonius, zu einer ungeheuern, den Leib des Thieres übersteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwischen auszuspannen. Hat er, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, sich als Giraffe, auf beispiellos hohe Vorderbeine gestellt; so werden die selben, der Zahl nach stets unwandelbaren 7 Halswirbel, welche beim Maulwurf bis zur Unkenntlichkeit zusammengeschoben waren, jetzt dermaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halses der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwasser herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elephant auftritt, ein langer Hals die Last des übergroßen, massiven und noch mit klafterlangen Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen; so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen diesen Verwandlungen sehn wir, in Uebereinstimmung damit, zugleich den

Schädel, das Behältniß der Intelligenz, sich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maße, als die mehr oder minder schwierige Art, den Lebensunterhalt herbeizuschaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert; und die verschiedenen Grade des Verstandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Hiebei bleibt nun freilich jenes, oben als feststehend und unwandelbar erwähnte anatomische Element in sofern ein Räthsel, als es nicht innerhalb der teleologischen Erklärung fällt, die erst nach dessen Voraussetzung anhebt; indem, in vielen Fällen, das beabsichtigte Organ auch bei einer andern Zahl und Ordnung der Knochen hätte eben so zweckmäßig zu Stande kommen können. Man versteht z. B. wohl, warum der Schädel des Menschen aus 8 Knochen zusammengefügt ist, damit nämlich diese, mittelst der Fontanellen, sich bei der Geburt zusammenschieben können: aber warum das Hühnchen, welches sein Ei durchbricht, die selbe Anzahl Schädelknochen haben müsse, sieht man nicht ein. Wir müssen daher annehmen, daß dies anatomische Element theils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt beruhe, theils darauf, daß die Urformen der Thiere eine aus der andern hervorgegangen sind (Parerga, Bd. 2, §. 91 [2. Aufl. §. 93]) und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomische Element ist es, was Aristoteles unter seiner αναγκαια φυσις versteht, und die Wandelbarkeit der Gestalten desselben, je nach den Zwecken, nennt er την κατα λογον φυσιν (Siehe Arist. de partibus animalium III, c. 2, sub finem: πως δε της αναγκαιας φυσεως κ. τ. λ.) und erklärt daraus, daß beim Hornvieh der Stoff zu den obern Schneidezähnen auf die Hörner verwendet ist: ganz richtig; da allein die ungehörnten Wiederkäuer, also Kameel und Moschusthier, die obern Schneidezähne haben, während sie allen gehörnten fehlen.

Sowohl die hier am Knochengerüste erläuterte genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Thieres, als auch die so bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern, wird durch keine andere Erklärung, oder Annahme, auch nur entfernterweise so begreiflich, wie durch die schon anderweitig festgestellte Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, im Gehirne, — also die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieser Voraussetzung muß Alles in und an ihm konspiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Thieres. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüssiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges oder in seiner Art Unvollkommnes, an ihm gefunden

werden; sondern alles Nöthige muß dasein, genau so weit es nöthig ist, aber nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt; sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntniß erkünstelt wurde, zu vergleichen*).

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir sie im Sinn unserer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das dem Willen, an sich selbst genommen, fremde Medium der Vorstellung, durch welches er, ehe er sich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee angehört: er muß also erst überwältigt werden, und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnißlos: der Wille und das

---

*) Daher bietet der Anblick jeder Thiergestalt uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Theile dar, die so ganz auf Einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick, selbst der abenteuerlichsten Thiergestalt, es Dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben diese geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der Ausdruck „natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders sein kann. Von dieser Einheit war auch Goethe ergriffen, als der Anblick der Seeschnecken und Taschenkrebse zu Venedig ihn veranlaßte auszurufen: „was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!" (Leben, Bd. 4, S. 223). Darum kann kein Künstler diese Gestalt richtig nachahmen, wenn er nicht viele Jahre hindurch sie zum Gegenstand seines Studiums gemacht hat und in den Sinn und Verstand derselben eingedrungen ist: außerdem sieht sein Werk aus, wie zusammengekleistert: es hat zwar alle Theile; aber ihm fehlt das sie verbindende und zusammenhaltende Band, der Geist der Sache, die Idee, welche die Objektität des ursprünglichen Willensakts ist, der als diese Species sich darstellt.

Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden: sie sind Eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen Eins: denn die Materie ist die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur für einander da und insofern Eins. Daß wir sie auch hier, wie beim Kunstwerk, sondern, ist eine bloße Abstraktion. Die reine, absolut form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, ist bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturprodukts; Diversität beider, des Kunstprodukts*). Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form ist, sehn wir auch empirisch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten, aus dem Innern derselben hervorbrechend, in der Krystallisation, in vegetabilischer und animalischer generatio aequivoca, welche letztere, wenigstens bei den Epizoen, nicht zu bezweifeln ist**). — Aus diesem Grunde läßt sich auch annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zustand endloser Ruhe gerathen werde, sondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit sie ist) werden der eingetretenen Ruhe stets wieder ein Ende machen, stets wieder aus ihrem Schlaf erwachen, um als mechanische, physikalische, chemische, organische Kräfte ihr Spiel von Neuem zu beginnen, da sie allemal nur auf den Anlaß warten.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verstehn, so müssen wir dies nicht durch Vergleichung mit unsern Werken versuchen. Das wahre Wesen jeder Thiergestalt ist ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsre cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres; so tritt an das Licht der Erkenntniß, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes

*) Es ist eine große Wahrheit die **Bruno** ausspricht (de Immenso et Innumerabili 8, 10): „Ars tractat materiam alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam est; natura interior materiae." Noch viel ausführlicher behandelt er sie della causa, Dial. 3, p. 252 seqq. — Pag. 255 erklärt er die **forma substantialis** als die Form jedes Naturprodukts, welche dasselbe ist mit **der Seele**.

**) Also bewährt sich das dictum der Scholastik: materia appetit formam (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, p. 352.)

Willensakts, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden, durch die engste Beziehung auf einander, zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Kombination der Funktionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnißform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Thierform unwillkürlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat*). Es geht ihm (wenn ich eine so hohe Sache durch ein triviales Gleichniß erläutern darf) so, wie wenn er darüber erstaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl, deren Ziffern addirt 9 betragen; obschon er selbst im Decimalsystem das Wunder sich vorbereitet hat. — Das physikotheologische Argument läßt das Dasein der Welt in einem Verstande ihrem realen Dasein vorhergehn und sagt: wenn die Welt zweckmäßig sein soll, mußte sie als Vorstellung vorhanden sein, ehe sie ward. Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung sein soll; so muß sie sich als ein Zweckmäßiges darstellen: und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist wie das Genie, sagt geradezu das Selbe aus, indem jedes Wesen an einem andern, genau seines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unsern Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend; welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

---

*) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3 Aufl. Bd. II, p. 375.

Pflanzen-Physiologie.

Ueber die Erscheinung des Willens in Pflanzen rühren die Bestätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptsächlich von Franzosen her, welche Nation eine entschieden empirische Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem ist der Berichterstatter Cuvier, der, durch sein starres Beharren bei dem rein Empirischen, Anlaß gab zu dem berühmten Zwiespalt zwischen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir hier nicht einer so entschiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutschen Zeugnissen, und jedes Zugeständniß mit behutsamer Zurückhaltung gemacht sehn.

Cuvier sagt in seiner histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewisse anscheinend von selbst entstehende (spontanés) Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und welche denen der Thiere bisweilen so ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich Diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Theile der Thiere sehn wollen. So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung; es sei denn daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen aber sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Thätigkeitskraft in den unorganischen Körpern verschieden ist. — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Versuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künstliche Beleuchtung erst nach einer gewissen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeschlossen, hörten darum in den ersten Tagen nicht auf, sich beim Eintritt der Nacht zu schließen und am Morgen zu öffnen. Und so giebt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche sich bei nassem Wetter schließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr

Desfontaines eine Sensitive im Wagen mit sich führte, zog sie sich, auf das Rütteln, Anfangs zusammen: aber endlich dehnte sie sich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Also wirken auch hier Licht, Nässe u. s. w. bloß Kraft einer inneren Anlage, welche, durch die Ausübung solcher Thätigkeit selbst, aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen ist, wie die der Thiere, der Ermüdung und Erschöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans ist sonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit seinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlasses zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erscheinung täuschen und an die freiwilligen Bewegungen der Thiere erinnern kann, so ist es sicherlich diese. Broussonet, Silvestre, Cels und Halle haben sie ausführlich beschrieben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zustande der Pflanze abhängt."

Im 3. Bande desselben Werkes (1828) S. 166 sagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt physiologische Betrachtungen hinzu, in Folge von Versuchen, die er selbst angestellt hat und welche, seiner Meinung nach, beweisen, daß die Bewegungen der Pflanzen spontan sind, d. h. von einem innern Princip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anstand nimmt, den Pflanzen Sensibilität beizulegen; so setzt er an die Stelle dieses Wortes Nervimotilität. — Ich muß hierbei bemerken, daß was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, wenn näher untersucht, allemal hinausläuft auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft ist. — Von der Gewalt des Dranges dieser Spontaneität, auch in Pflanzen, überliefert uns ein denkwürdiges Beispiel der Cheltenham Examiner, welches die Times vom 2. Juni 1841 wiederholen: „Am letzten Donnerstag haben, in einer unserer volkreichsten Gassen, drei oder vier große Pilze eine Heldenthat ganz neuer Art vollbracht, indem sie, in ihrem eifrigen Streben nach dem Durchbruch in die sichtbare Welt, einen großen Pflasterstein wirklich herausgehoben haben."

In den Mém. de l'acad. d. sciences de l'année 1821, Vol. 5, Par. 1826, sagt Cuvier S. 171: „Seit Jahrhunderten forschen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, stets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben sende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeschrieben: aber keine dieser Ursachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Samenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt

waren, und dieses an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun sollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachsen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln senkten sich in die Luft herab und die Stengel verlängerten sich durch die feuchte Erde hindurch, bis sie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Princips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen sie sich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Mistelkorn befestigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen gestellt: das Korn richtete bald seine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten sie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringste Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauch-Stengel mit ihren Bulben, an finstern Orten niedergelegt, richten sich auf, wiewohl langsamer als im Hellen: sogar im Wasser niedergelegt richten sie sich auf: welches hinlänglich beweist, daß weder Luft und Feuchtigkeit ihnen ihre Richtung ertheilen." — C. H. Schultz, in seiner von der Acad. des sciences 1839 gekrönten Preisschrift, sur la circulation dans les plantes, sagt jedoch, er habe Samenkörner in einem finstern Kasten, mit Löchern unten, keimen lassen und, durch einen unter dem Kasten angebrachten, das Sonnenlicht reflektirenden Spiegel, bewirkt, daß die Pflanzen in umgekehrter Richtung, Krone unten, Wurzel oben, vegetirten.

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Thiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen; so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen: ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt; so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtsein vor sich geht?"

F. J. C. Meyen, der, im 3. Bande seines „Neuen Systems der Pflanzenphysiologie", 1839, dem Gegenstande unsrer gegenwärtigen Betrachtung ein sehr ausführliches Kapitel, betitelt „von den Bewegungen und der Empfindung der Pflanzen", gewidmet hat, sagt daselbst, S. 585: „Man sieht nicht selten, daß Kartoffeln, in tiefen und dunkeln Kellern, gegen den Sommer zu, Stengel treiben, welche sich stets den Oeffnungen zuwenden, durch welche das Licht in den Keller fällt, und so lange fortwachsen, bis daß

sie den Ort erreichen, der unmittelbar beleuchtet wird. Man hat dergleichen Stengel der Kartoffel von 20 Fuß Länge beobachtet, während diese Pflanze sonst, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, kaum 3—4 Fuß hohe Stengel treibt. Es ist interessant den Weg genauer zu betrachten, welchen der Stengel einer solchen im Dunkeln wachsenden Kartoffel nimmt, um endlich das Lichtloch zu erreichen. Der Stengel versucht, sich dem Lichte auf dem kürzesten Wege zu nähern: da er aber nicht fest genug ist, um ohne Unterstützung quer durch die Luft zu wachsen; so fällt er zu Boden und kriecht auf diese Weise bis zur nächsten Wand, an welcher er alsdann emporsteigt." Auch dieser Botaniker wird, a. a. O. S. 576, durch seine Thatsachen zu dem Ausspruch veranlaßt: „wenn wir die freien Bewegungen der Oscillatorien und anderer niederer Pflanzen betrachten; so bleibt wohl nichts übrig, als diesen Geschöpfen eine Art von Willen zuzuerkennen.

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachsthum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Versuche hierüber, besonders mit Ampelopsis quinquefolia giebt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche sich übersetzt finden in der Bibliothèque Britannique, section sciences et Arts, Vol. 52, — wiewohl er seinerseits bestrebt ist, die Sache mechanisch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung sei. Ich berufe mich auf seine Experimente, nicht auf sein Urtheil. Man sollte mehrere stützenlose Rankenpflanzen im Kreise um einen Stamm pflanzen und sehn, ob sie nicht alle centripetal dahin kröchen. — Ueber diesen Gegenstand hat Dutrochet, am 6. November 1843, in der Académie des sciences einen Aufsatz vorgetragen, sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux, welcher seiner großen Weitschweifigkeit ungeachtet, sehr lesenswerth und in dem compte rendu des séances de l'acad. d. sc. November-Heft 1843, abgedruckt ist. Das Resultat ist, daß bei Pisum sativum (grüne Erbsen), Bryonia alba und Cucumis sativus (Gurke), die Blattstengel, welche den Cirrus (la vrille) tragen, eine sehr langsame Cirkelbewegung in der Luft beschreiben, welche, je nach der Temperatur, in 1 bis 3 Stunden eine Ellipse vollendet, und mittelst welcher sie, aufs Gerathewohl, die festen Körper suchen, um welche, wenn sie solche antreffen, der Cirrus sich wickelt und jetzt die Pflanze, als welche für sich allein nicht stehn kann, trägt. — Sie machen es also, nur viel langsamer, wie die augenlosen Raupen, die mit dem Oberleibe Kreise in der Luft beschrei-

ben, ein Blatt suchend. — Auch über andere Pflanzenbewegungen bringt, in obigem Aufsatz, Dutrochet Manches bei, z. B. daß Stylidium graminifolium, in Neuholland, in der Mitte der Korolle eine Säule hat, welche die Antheren und das Stigma trägt und sich abwechselnd einbiegt und wieder aufrichtet. Diesem verwandt ist was Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organ. Lebens", Bd. 1, S. 173, beibringt: „so neigen sich, bei Parnassia palustris und Ruta graveolens, die Staubfäden einer nach dem andern, bei Saxifraga tridactylites paarweise, zum Stigma, und richten sich in gleicher Ordnung wieder auf." — Ueber den obigen Gegenstand aber heißt es ebendaselbst, kurz vorher: „Die allgemeinsten der vegetabilischen Bewegungen, die freiwillig zu sein scheinen, sind das Hinziehn der Zweige und der obern Seite der Blätter nach dem Lichte und nach feuchter Wärme, und das Winden der Schlingepflanzen um eine Stütze. Besonders in der letztern Erscheinung äußert sich etwas Aehnliches den Bewegungen der Thiere. Die Schlingepflanze beschreibt zwar, sich selbst überlassen, bei ihrem Wachsthum, mit den Spitzen der Zweige Kreise, und erreicht, vermöge dieser Art des Wachsthums, einen Gegenstand, der in ihrer Nähe ist. Allein es ist doch keine bloß mechanische Ursache, was sie veranlaßt, ihr Wachsthum der Gestalt des Gegenstandes, zu welchem sie gelangt, anzupassen. Die Cuscuta windet sich nicht um Stützen jeder Art, nicht um thierische Theile, todte vegetabilische Körper, Metalle und andre unorganische Materie, sondern nur um lebende Pflanzen, und auch nicht um Gewächse jeder Art, z. B. nicht um Moose, sondern nur um solche, woraus sie, durch ihre Papillen, die ihr angemessene Nahrung ziehn kann, und von diesen wird sie schon in einiger Entfernung angezogen."*) — Besonders zur Sache aber ist folgende specielle Beobachtung, mitgetheilt im Farmer's Magazine, und unter dem Titel vegetable instinct wiederholt in den Times vom 13. Juli 1848: „Wenn an eine beliebige Seite des Stengels eines jungen Kürbisses,

---

*) Brandis „über Leben und Polarität" 1836, S. 88, sagt: „Die Wurzeln der Felsenpflanzen suchen die nährende Dammerde in den feinsten Spalten der Felsen. Die Wurzeln der Pflanzen schlingen sich um einen nährenden Knochen in dichten Haufen. Ich sah eine Wurzel, deren weiteres Wachsthum in die Erde eine alte Schuhsohle hinderte: sie theilte sich in so zahlreiche Fasern, als die Schuhsohle Löcher hatte, womit sie früher genäht war: sobald diese Fasern aber das Hinderniß überwunden hatten und durch die Löcher gewachsen waren, vereinigten sie sich wieder in einen Wurzelstamm." Seite 87 sagt er: „Wenn Sprengels Beobachtungen sich bestätigen, werden (von den Pflanzen) sogar Mittelrelationen percipirt, um diesen Zweck (Befruchtung) zu erreichen: nämlich die Antheren der Nigella biegen sich herab, um ihren Pollen auf den Rücken der Biene zu bringen; und dann biegen die Pistille sich auf dieselbe Weise, um es von dem Rücken der Biene aufzunehmen."

oder der großen Gartenerbsen, innerhalb 6 Zoll Entfernung, eine Schaale mit Wasser gestellt wird; so wird, im Verlaufe der Nacht, der Stengel sich dieser nähern und am Morgen mit einem seiner Blätter auf dem Wasser schwimmend gefunden werden. Diesen Versuch kann man allnächtlich fortsetzen, bis die Pflanze anfängt in die Frucht zu schießen. — Wird ein Stecken innerhalb 6 Zoll Entfernung von einem jungen convolvolus aufgestellt; so wird dieser ihn finden, auch wenn man täglich die Stelle des Steckens wechselt. Hat er sich um den Stecken ein Stück weit hinaufgewunden, und man wickelt ihn ab und windet ihn in entgegengesetzter Richtung wieder um den Stecken; so wird er in seine ursprüngliche Stellung zurückkehren, oder im Streben danach sein Leben lassen. Dennoch aber, wenn zwei dieser Pflanzen, ohne einen Stecken, darum sie sich winden könnten, nahe an einander wachsen; so wird eine von ihnen die Richtung ihrer Spirale ändern und sie werden sich um einander wickeln. — Duhamel legte einige welsche Bohnen in einen mit feuchter Erde gefüllten Cylinder: nach kurzer Zeit fingen sie an zu keimen und trieben natürlich die plumula aufwärts zum Lichte und die radicula abwärts in den Boden. Nach wenigen Tagen wurde der Cylinder um ein Viertel seines Umfanges gedreht, und dies wieder und nochmals, bis der Cylinder ganz herumgekommen war. Nun wurden die Bohnen aus der Erde genommen; wo es sich fand, daß Beides, plumula und radicula, sich bei jeder Umwälzung gebogen hatten, um sich derselben anzupassen, die eine sich bemühend senkrecht aufzusteigen, die andere abwärts zu gehn, wodurch sie eine vollkommene Spirale gebildet hatten. Aber wiewohl das natürliche Streben der Wurzeln abwärts geht, so werden sie doch, wenn der Boden unten trocken ist und irgend eine feuchte Substanz höher liegt, aufwärts steigen, diese zu erreichen."

In Froriers Notizen, Jahrg. 1833, Nr. 832 steht ein kurzer Aufsatz über Lokomotivität der Pflanzen: im schlechten Erdreich, dem guten nahe stehend, senken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die ursprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt selbst die Pflanze. Mittelst dieses Vorgangs ist eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Uebersetzung einer Mittheilung des Prof. Daubeny zu Oxford (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr. — Jul. 1835), der durch neue und sehr sorgfältige Versuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Fähigkeit

haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen*).

Endlich will ich nicht unbemerkt lassen, daß schon Platon den Pflanzen Begierden, ἐπιθυμίας, also Willen beilegt. (Tim. p. 403. Bip.) Ich habe jedoch die Lehren der Alten über diesen Gegenstand bereits erörtert in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 23, welches Kapitel überhaupt als Ergänzung des gegenwärtigen zu benutzen ist.

Das Zögern und die Zurückhaltung, mit der wir die hier angeführten Schriftsteller daran gehn sehn, den sich nun doch einmal empirisch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entspringt daraus, daß auch sie befangen sind in der alten Meinung,

---

*) Hieher gehört endlich auch eine ganz anderartige, von dem Französischen Akademiker Babinet, in einem Aufsatz über die Jahreszeiten auf den Planeten, gegebene Auseinandersetzung, welche man in der Revue des deux Mondes vom 15. Jan. 1856 findet und von der ich hier das Hauptsächliche deutsch wiedergeben will. Die Absicht derselben ist eigentlich, die bekannte Thatsache, daß die Cerealien nur in den gemäßigten Klimaten gedeihen, auf ihre nächste Ursache zurückzuführen. „Wenn das Getreide nicht nothwendig im Winter absterben müßte, sondern eine perennirende Pflanze wäre; so würde es nicht in die Aehre schießen, folglich keine Ernte geben. In den warmen Ländern Afrika's, Asiens und Amerika's, wo kein Winter die Cerealien tödtet, lebt ihre Pflanze so fort, wie bei uns das Gras: sie vermehrt sich durch Schößlinge, bleibt stets grün und bildet weder Aehren, noch Samen. — In den kalten Klimaten hingegen scheint der Organismus der Pflanze, vermöge eines unbegreiflichen Wunders, die Nothwendigkeit, durch den Samenzustand zu gehn, um nicht, in der kalten Jahreszeit, ganz auszusterben, vorherzufühlen. (L'organisme de la plante, par un inconcevable miracle, semble préssentir la nécessité de passer par l'état de graine. pour ne pas périr complètement pendant la saison rigoureuse.) — Auf analoge Weise liefern in den tropischen Ländern, z B. auf Jamaika, diejenigen Landstriche Getreide, welche eine „dürre Jahreszeit", d. h. eine Zeit wo alle Pflanzen verdorren, haben; weil hier die Pflanze, aus dem selben organischen Vorgefühl (par le même préssentiment organique), beim Herannahen der Jahreszeit, in der sie verdorren muß, sich beeilt, in den Samen zu schießen, um sich fortzupflanzen." In der von dem Verfasser als unbegreifliches Wunder dargelegten Thatsache erkennen wir eine Aeußerung des Willens der Pflanze in erhöhter Potenz, indem er hier als Wille der Gattung auftritt und auf analoge Weise, wie in den Instinkten mancher Thiere, Anstalten für die Zukunft trifft, ohne dabei von einer Erkenntniß derselben geleitet zu sein. Wir sehn hier die Pflanze im warmen Klima einer weitläufigen Veranstaltung sich überheben, zu welcher nur das kalte Klima sie genöthigt hatte. Ganz das Selbe thun, im analogen Fall, die Thiere, und zwar die Bienen, von denen Leroy, in seinem vortrefflichen Buche Lettres philosophiques sur l'intelligence des animaux (im dritten Briefe, S. 231) berichtet, daß sie, nach Südamerika gebracht, im ersten Jahre, wie in der Heimath, Honig eingesammelt und ihre Zellen gebaut hätten; als sie aber allmälig inne wurden, daß hier die Pflanzen das ganze Jahr hindurch blühen, haben sie ihre Arbeit eingestellt. — Eine, jener Veränderung der Fortpflanzungsweise des Getreides analoge Thatsache liefert die Thierwelt, in den, wegen ihrer anomalen Fortpflanzung längst berühmten Aphiden. Bekanntlich pflanzen diese, 10—12 Generationen hindurch, sich ohne Befruchtung fort, und zwar durch eine Abart des ovoviviparen Hergangs. So geht es den ganzen Sommer hindurch: aber im Herbst erscheinen die Männchen, die Begattung geht vor sich, und Eier werden gelegt, als Winterquartier für die ganze Species, da ja diese nur in solcher Gestalt den Winter überstehn kann.

daß Bewußtsein Erforderniß und Bedingung des Willens sei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntniß, mit welcher, als dem Sekundären, erst das Bewußtsein eintritt, unabhängig sei, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntniß, oder Vorstellung, haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst: denn er, als das Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. Man kann, realistisch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch sagen: Das, was in der vegetabilischen Natur und dem thierischen Organismus lebt und treibt, wenn es sich, auf der Stufenleiter der Wesen, allmälig so weit gesteigert hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, stellt sich, im nunmehr entstandenen Bewußtsein, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich besser, als irgendwo sonst erkannt; welche Erkenntniß daher den Schlüssel zum Verständniß alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr ist das Ding an sich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarsten Wahrnehmung. Diese unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den innern Sinn genannt hat. An sich ist der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganischen und im Pflanzen-Reiche. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper dawären, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration einer Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntniß sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein. Dieses Sich-seiner-selbst-bewußtwerden des Willens hat man dem sogenannten innern Sinn zugeschrieben; weil es unser erstes und unmittelbares Erkennen ist. Das Objekt dieses innern Sinnes können bloß die verschiedenartigen Regungen des eigenen Willens sein: denn das Vorstellen kann nicht selbst wieder wahrgenommen werden; sondern höchstens nur in der vernünftigen Reflexion, dieser zweiten Potenz der Vorstellung, also in abstracto, nochmals zum Bewußtsein kommen. Daher denn auch das einfache Vorstellen (Anschauen) zum eigentlichen Denken, d. h. dem Erkennen in abstrakten Begriffen, sich verhält wie das Wollen an sich zum Innewerden dieses Wollens, d. i. dem Bewußtsein. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtsein des eigenen, wie des fremden Daseins erst mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menschen über das Thier so hoch erhebt, wie das bloß anschauende Vorstellungsvermögen dieses über die Pflanze. Was nun, wie diese, keine Vorstellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtseienden

wenig verschieden, indem es sein Dasein eigentlich nur im fremden Bewußtsein, als dessen Vorstellung, habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daseins, der Wille, sondern bloß das Sekundäre: aber uns scheint ohne dieses das Primäre, welches doch das Sein des Dinges an sich ist, in Nichts überzugehen. Ein bewußtloses Dasein wissen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtsein zu unterscheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigne Erfahrung darüber giebt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abschnitte, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältniß zu den Bedürfnissen jeder Thierart steht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieserhalb eben ist, wie ich oft gesagt habe, das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Grenze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir sehn, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistentheils diese Bewegung mit der ihres Wachsthums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht eben so, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand

eines Sensoriums und Intellekts erforderten, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterschied von der Erkenntniß ich so aussprechen möchte, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt deutlich von einander gesondert bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommner der Intellekt ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist: es bleibt jedoch verschiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung: diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unsrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt: aber dennoch müssen wir eingestehn, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntniß sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objektiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjektiven von höchster Wichtigkeit ist*). Wir sehn, daß sie alsdann sich darstellt als das Medium der Motive, d. i. der Kausalität auf erkennende Wesen, also als Das, was die Veränderungen von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde zwischen beiden. Auf dieser schmalen Linie nun schwebt die

*) Vergl. Welt als W. u. V. Bd. 2, Kap. 22: „Objektive Ansicht des Intellekts."

Welt als Vorstellung, d. h. diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die als solche nirgends in den Gehirnen vorhanden sein kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehn. Was dem Thier und dem Menschen die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, das Selbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das Alles bloß dem Grade nach verschieden. Denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thier, nach Maßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Funkion dieses Gehirns, das Bewußtsein und in ihm die objektive Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Kausalität) die Art sind, wie diese Funktion vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz sekundärer und untergeordneter Art, ja, gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen: es bedingt auch den räumlichen und kausalen Zusammenhang der angeschauten Objekte unter einander, ist aber dennoch bloß das Vermittelnde zwischen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieses Bild der Welt, welches auf solche Art, accidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion thierischer Wesen, entsteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken sich ihnen darstellen und so einer solchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten sich aufhellt, — dieses Bild, sage ich, dieses bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Wesen der Dinge (Ding an sich) und die Verkettung seiner Theile für die absolute Weltordnung (Verhältnisse der Dinge an sich) zu halten, und anzunehmen, daß jenes Alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Diese Annahme muß uns hier als im höchsten Grade übereilt und vermessen erscheinen: und doch ist sie der Grund und Boden, worauf alle Systeme des Vorkantischen Dogmatismus aufgebaut werden: denn sie ist die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auch aller aeternarum veritatum, worauf sie sich dabei berufen. Jener Sprung nun aber wurde stets stillschweigend und unbewußt gemacht: ihn uns zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist eben Kants unsterbliche Leistung.

Durch unsere gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir also hier unerwartet den objektiven Gesichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem

Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transscendental-kritische ausgeht. Diese nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtsein als ein Gegebenes: aber aus diesem selbst und seiner a priori gegebenen Gesetzlichkeit erlangt sie das Resultat, daß was darin vorkommt nichts weiter, als bloße Erscheinung, sein kann. Wir hingegen sehn von unserm realistischen, äußern, das Objektive, die Naturwesen, als das schlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Klasse von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (in sofern a priori), daß er auf bloße Erscheinungen beschränkt sein muß, und daß was in ihm sich darstellt immer nur ein hauptsächlich subjektiv Bedingtes, also ein mundus phanomenon sein kann, nebst der ebenfalls subjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Theile desselben, nie aber ein Erkennen der Dinge nach dem, was sie an sich sein und wie sie an sich zusammenhängen mögen. Wir haben nämlich im Zusammenhange der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es Dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu dem selben Resultat gelangt, welches Kant auf dem idealistisch-subjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtsein konstituirt, erhielt: und da hat sich uns ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (thierischen) Wesen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint. Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Naturwesen als gegeben nehmend, davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt, in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden: aber Kants subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwickelung bis zu thierischen Wesen sie allererst eintreten kann. — Diesen unsern realistisch-objektiven Standpunkt fest-

haltend kann man Kants Lehre auch so bezeichnen, daß, nachdem Locke, um die Dinge an sich zu erkennen, von den Dingen, wie sie erscheinen, den Antheil der Sinnesfunktionen, unter dem Namen der sekundären Eigenschaften, abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefsinn, den ungleich beträchtlicheren Antheil der Gehirnfunktion abzog, welcher eben die primären Eigenschaften Locke's befaßt. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das Alles sich so verhalten muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zusammenhange der Natur einnimmt, wenn man, realistisch, vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen, dieses wahre ποῦ στῶ der Metaphysik, zum Stützpunkte nimmt als das ursprünglich Reale, von welchem alles Andere nur die Erscheinung ist. Dieses zu ergänzen dient noch Folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntniß Statt findet, das als Vorstellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um so deutlicher von einander gesondert bleiben, je vollkommener der Intellekt ist, also je höher hinauf wir in der Reihe der Wesen gegangen sind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und es noch zu keiner Vorstellung kommt, also bei Pflanzen, ist das Empfangen des Eindrucks vom Bestimmtwerden durch denselben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigsten thierischen Intelligenzen, bei Radiarien, Akalephen, Acephalen u. dgl., ist es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpassen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtseins aus, ist aber dennoch die erste Dämmerung der Welt als Vorstellung, deren Hintergrund, d. h. Alles außer dem jedes Mal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch sind, dem entsprechend, die Sinnesorgane höchst unvollkommen und unvollständig, da sie einem embryonischen Verstande nur äußerst wenige Data zur Anschauung zu liefern haben. Ueberall jedoch, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehn: ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. Höher hinauf in der Reihe der Thiere stellen sich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis sie alle fünf dasind; welches bei wenigen wirbellosen Thieren, durchgängig aber erst bei den Vertebraten eintritt. Gleichmäßig entwickelt sich das Gehirn und seine Funktion, der Verstand: nun stellt das Objekt sich deutlicher und vollständiger dar, sogar schon als im Nexus mit andern Objekten stehend; weil zum Dienste des Willens auch schon Beziehungen der Objekte aufzufassen sind: dadurch gewinnt die Welt der Vorstellung einigen Umfang und

Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehension nur so weit, als der Dienst des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollicitirtwerden durch dieselbe sind nicht rein auseinandergehalten: das Objekt wird nur sofern es Motiv ist aufgefaßt. Sogar die klügern Thiere sehen an den Objekten nur was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hinsicht z. B. die Katzen bestrebt sind, sich eine genaue Kenntniß des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verstecke für künftige Beute auszuspüren. Aber gegen alles Andere sind sie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Thier den gestirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund sprang sehr erschrocken auf, als er zufällig zum ersten Mal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren stellt sich bisweilen die erste schwache Spur einer antheilslosen Auffassung der Umgebung ein; Hunde bringen es schon bis zum Gaffen: man sieht sie sich ans Fenster setzen und aufmerksam Alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten: Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebung sich zu besinnen strebten. Erst im Menschen tritt Motiv und Handlung, Vorstellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht sofort die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Mensch faßt an den Dingen doch nur Das recht deutlich auf, was, direkt oder indirekt, irgend eine Beziehung auf ihn selbst (Interesse für ihn) hat: beim Uebrigen wird sein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller strahlender Deutlichkeit ins Bewußtsein. Die philosophische Verwunderung und das künstlerische Ergriffensein von der Erscheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag: ihm scheint im Grunde sich Alles von selbst zu verstehen. Völlige Ablösung und Sonderung des Intellekts vom Willen und seinem Dienst ist der Vorzug des Genies, wie ich dies im ästhetischen Theile meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität ist Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge sich in der Anschauung (diesem fundamentalen und gehaltreichsten Erkennen) darstellen, steht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältniß des Antheils, den der Wille an denselben Dingen nimmt, und willenloses Erkennen ist die Bedingung, ja, das Wesen aller ästhetischen Auffassung. Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellekt nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. Der Grad dieser Sonderung setzt große intellektuelle Unterschiede zwischen Menschen: denn das Erkennen ist um so reiner und folglich um so objektiver und richtiger, je

mehr es sich vom Willen losgemacht hat; wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen.

Dies so wichtige, wie interessante Verhältniß verdient wohl, daß wir, durch einen Rückblick auf die ganze Skala der Wesen, es zu größerer Deutlichkeit erheben und uns den allmäligen Uebergang vom unbedingt Subjektiven zu den höchsten Graden der Objektivität des Intellekts daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjektiv nämlich ist die unorganische Natur, als bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewußtsein der Außenwelt vorhanden ist. Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinander fallen, oder gegen einander stoßen und reiben, haben kein Bewußtsein von einander und von einer Außenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von außen, welcher gemäß ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewußtsein betrachten kann. Obgleich nun auch die Pflanzen noch kein Bewußtsein der Außenwelt haben, sondern das in ihnen vorhandene bloße Analogon eines Bewußtseins als ein dumpfer Selbstgenuß zu denken ist; so sehn wir sie doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie nicht berührenden Stütze hinkriechen, und endlich einzelne Species sogar eine Art Irritabilität äußern: unstreitig also ist schon eine Verbindung und Verhältniß zwischen ihrer, selbst nicht unmittelbar sie berührenden, Umgebung und ihren Bewegungen vorhanden, welches wir demnach als ein schwaches Analogon der Perception ansprechen müssen. Mit der Thierheit allererst tritt entschiedene Perception, d. i. Bewußtsein von andern Dingen, als Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbstbewußtsein, ein. Hierin eben besteht der Charakter der Thierheit, im Gegensatz der Pflanzen-Natur. In den untersten Thierklassen ist dies Bewußtsein der Außenwelt sehr beschränkt und dumpf: es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Thieres richten; und so nun geht es, die ganze lange Skala der Thierreihe hinauf, bis zum Menschen, in welchem das Bewußtsein der Außenwelt seinen Gipfel erreicht und demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo, darstellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewußtseins unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Perception der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjektiven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter, daß es bloß zum Behuf des Willens dasei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich Dieses und desto reiner objektiv stellt die

Außenwelt sich dar, bis sie zuletzt, im Genie, die vollkommne Objektivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das sie Auffassende sich zum reinen Subjekt des Erkennens steigert. Da nun die Anschauung die Basis aller Erkenntniß ist; so wird von einem solchen Grundunterschiede in der Qualität derselben alles Denken und alle Einsicht den Einfluß spüren: woraus der durchgängige Unterschied in der ganzen Auffassungsweise des gemeinen und eminenten Kopfes entsteht, den man bei jeder Gelegenheit merkt, also auch der dumpfe, dem der Thierwelt sich nähernde Ernst der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe, im Gegensatz des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntniß, welches das Bewußtsein der Ueberlegenen erheitert. — Aus dem Hinblick auf die beiden Extreme der hier dargelegten, großen Skala scheint im Deutschen der hyperbolische Ausdruck Klotz (auf Menschen angewandt), im Englischen blockhead hervorgegangen zu sein.

Aber eine anderweitige Folge der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen, und folglich des Motivs von der Handlung, ist der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Kausalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leben, wo was bis dahin Ursach oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorstellung, dasteht, und die Ursach im einen, die Wirkung im andern Gebiete liegt, ist der kausale Zusammenhang zwischen beiden, und mit ihm die Nothwendigkeit, nicht mehr so augenfällig, wie sie es dort waren. Indessen ist sie beim Thiere, dessen bloß anschauendes Vorstellen die Mitte hält zwischen den auf Reiz erfolgenden organischen Funktionen und dem überlegten Thun des Menschen, noch immer unverkennbar: das Thun des Thieres ist bei Gegenwart des anschaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein eben so anschauliches Gegenmotiv, oder Dressur entgegenwirkt; und doch ist seine Vorstellung schon gesondert vom Willensakt und kommt für sich allein ins Bewußtsein. Aber beim Menschen, wo sich die Vorstellung sogar zum Begriff gesteigert hat und nun eine ganze unsichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für sein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig macht, da ist jener Zusammenhang für die Beobachtung von außen gar nicht mehr, und selbst für die innere nur durch abstraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Denn für die Beobachtung von außen drückt jene Motivation durch Begriffe allen seinen Bewegungen das

Gepräge des Vorsätzlichen auf, wodurch sie einen Anschein von Unabhängigkeit gewinnen, welcher sie von denen des Thieres augenfällig unterscheidet, jedoch im Grunde nur davon Zeugniß ablegt, daß der Mensch durch eine Gattung von Vorstellungen aktuirt wird, deren das Thier nicht theilhaftig ist; und im Selbstbewußtsein wiederum wird der Willensakt auf die unmittelbarste Weise, das Motiv aber meistens sehr mittelbar erkannt und sogar oft absichtlich, gegen die Selbsterkenntniß, schonend verschleiert. Dieser Hergang also, im Zusammentreffen mit dem Bewußtsein jener echten Freiheit, die dem Willen als Ding an sich und außer der Erscheinung zukommt, bringt den täuschenden Schein hervor, daß selbst der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben so strenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsterniß würde berechnen lassen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu stellen, wie es Dante giebt, der älter ist als Buridan:

> Intra duo cibi distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).
> Parad. IV, 1.

Physische Astronomie.

Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von Seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und Das, was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit Dem, was wir in uns als Willen kennen. —

---

*) Zwischen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speisen gestellt, würde der Mensch eher Hungers sterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derselben zum Munde führte.

Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu sehn, daß ein ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist Sir John Herschel, in seinem Treatise on Astronomy, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel Outlines of Astronomy, erhalten hat. Er also, der als Astronom, die Schwere nicht bloß aus der einseitigen und wirklich plumpen Rolle kennt, die sie auf Erden spielt, — sondern aus der edleren, die ihr im Weltraume zufällt, als wo die Weltkörper mit einander spielen, Zuneigung verrathen, gleichsam liebäugeln, aber es nicht bis zur plumpen Berührung treiben, sondern, die gehörige Distanz bewahrend, ihren Menuett mit Anstand forttanzen, zur Harmonie der Sphären, — Sir John Herschel also läßt sich im 7. Kapitel, wo er an die Aufstellung des Gravitationsgesetzes geht, §. 371 der ersten Auflage, also vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare, oder mittelbare Ergebniß eines Bewußtseins und eines Willens ist, der irgendwo existirt, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuspüren: diese Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity"*).

Herschels Recensent in der Edinburgh Review, Oct. 1833, als Engländer vor Allem darauf bedacht, daß nur der Mosaische Bericht nicht gefährdet werde**), nimmt großen Anstoß an dieser

---

*) Das Selbe hat sogar schon Kopernikus gesagt: „Equidem existimo Gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem, partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam se conferant, in formam Globi coeuntes. Quam affectionem credibile est etiam Soli, Lunae caeterisque errantium fulgoribus, inesse, ut ejus efficacia, in ea qua se repraesentant rotunditate permaneant; quae nihilominus multis modis suos efficiunt circuitus. (Nicol. Copernici revol, Lib. I, Cap, IX. — Vergl. Exposition des Découvertes de M le Chevalier Newton par M. Maclaurin, traduit de l'Anglois par M. Lavirotte, Pais 1749, S. 45.)

Herschel hat offenbar eingesehen, daß, wenn wir nicht, wie Kartesius, die Schwere durch einen Stoß von Außen erklären wollen, wir schlechterdings einen den Köpern einwohnenden Willen annehmen müssen. Non datur tertium.

**) als welcher ihm mehr am Herzen liegt, als alle Einsicht und Wahrheit auf der Welt.

Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede sei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie, nebst allen ihren Eigenschaften, ins Dasein gerufen hat, will den Satz selbst durchaus nicht gelten lassen und leugnet dessen Konsequenz aus dem vorhergehenden §., durch welchen Herschel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus diesem folgen würde (weil der Ursprung eines Begriffs dessen Inhalt bestimmt), daß jedoch dieser Vordersatz selbst falsch ist. Es ist nämlich die Behauptung, daß der Ursprung des Begriffs der Kausalität die Erfahrung sei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanstrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantischen Philosophie noch nicht angebrochen ist, kann man an einen Ursprung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung denken (abgesehn von den Philosophieprofessoren, welche Kants Lehren in den Wind schlagen und mich keiner Beachtung werth halten); am wenigsten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantischen ganz verschiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntniß der Kausalität nothwendig vorhergängige Bedingung der Anschauung der Außenwelt selbst ist, als welche nur zu Stande kommt durch den vom Verstande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Ursach, die sich nunmehr, im ebenfalls a priori angeschauten Raum, als Objekt darstellt. Da uns die Anschauung der Objekte unserm bewußten Wirken auf sie vorgehn muß; so kann die Erfahrung von diesem nicht erst die Quelle des Kausalitätsbegriffs sein: denn ehe ich auf die Dinge wirke, müssen sie auf mich gewirkt haben, als Motive. Ich habe alles hieher Gehörige ausführlich erörtert im 2ten Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 38—42, (in der 3. Aufl. S. 41—46) und in der 2. Aufl. der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, woselbst, S. 74 (in der 3. Aufl. S. 79) auch die von Herschel adoptirte Annahme ihre specielle Widerlegung findet, brauche also nicht hier von Neuem darauf einzugehn. Sogar aber empirisch ließe solche Annahme sich widerlegen, indem aus ihr folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborner Mensch keine Kunde von der Kausalität, mithin auch keine Anschauung der Außenwelt erhalten könnte: Dies hat jedoch die Natur faktisch widerlegt, mittelst eines Unglücksfalles dieser Art, den ich aus der Quelle wiedergegeben habe, im soeben angeführten Kapitel meines Hauptwerks, S. 40 (in der 3ten Auflage S. 44). — Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder einmal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen gefolgert wird: dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar

einsehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.

Die flüssige Materie macht, durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Theile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um jenes Apperçu's, welches die wahre Quelle des Herschelschen Ausspruchs ist, theilhaft zu werden, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Stroms über Felsenmassen, und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehen kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Und eben so überall, wo wir, eines ursprünglich Bewegten, einer unvermittelten, ersten Kraft inne werden, sind wir genöthigt, ihr inneres Wesen als Willen zu denken. — So viel steht fest, daß hier Herschel, wie alle im Obigen von mir angeführten Empiriker so verschiedener Fächer, in seiner Untersuchung an die Grenze geführt war, wo das Physische nur noch das Metaphysische hinter sich hat, welches ihm Stillstand gebot, und daß eben auch er, wie sie alle, jenseit der Grenze nur noch Willen sehn konnte.

Uebrigens ist hier Herschel, wie die meisten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtsein unzertrennlich sei. Da ich über diesen Irrthum und seine Berichtigung durch meine Lehre mich im Obigen genugsam ausgelassen habe, ist es nicht nöthig, hier von Neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen: sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe: auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu sein. In der ganzen Natur aber ist keine Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und Unorganischem, d. h. Dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und Dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Die Grenze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Thier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf: also sie aufheben wollen, heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens; sondern das Leben selbst ist Erscheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen ist wirklich ein Accidens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen

Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestirt, ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere: daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von Innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Diese Grundansicht wird meistens als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und nur gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben: doch will ich, vollkommner Gewißheit halber, einige Stellen, wo Dies geschieht, aus den ältesten und den neuesten Zeiten nachweisen. Schon Platon im Phädrus (p. 319, Bip.) stellt den Gegensatz auf zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und Dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper), — το ὑφ' ἑαυτου κινουμενόν και το, ᾡ εξωθεν το κινεισθαι. Auch im 10. Buch de legibus (p. 85) finden wir die selbe Antithese wieder*). — Eben so stellt Aristoteles, Phys. VII, 2, den Grundsatz auf: ἁπαν το φερομενον η ὑφ' ἑαυτου κινειται, η ὑπ' αλλου (quidquid fertur a se movetur, aut ab alio). Im folgenden Buche, c. 4 und 5, kommt er auf den selben Gegensatz zurück und knüpft weitläufige Untersuchungen daran, bei denen er, eben in Folge der Falschheit des Gegensatzes, in große Verlegenheiten geräth*). — Und noch in neuester Zeit kommt J. J. Rousseau sehr naiv und unbefangen mit dem selben Gegensatz heran, in der berühmten profession de foi du vicaire Savoyard (also Emile, IV, p. 27, Bip.): j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire: dans le premier la cause motrice est étrangère au corps mû, et dans le second elle est en lui-même. — Aber sogar noch in unsern Tagen, und im hochtrabenden, gedunsenen Stil derselben, läßt Burdach (Physiol. Bd. 4, S. 323) sich also vernehmen: „der Bestimmungsgrund einer Bewegung liegt entweder innerhalb, oder außerhalb Dessen, was sich bewegt. Die Materie ist äußeres Dasein, hat Bewegungskräfte, aber setzt dieselben erst bei gewissen räumlichen Verhältnissen und äußern Gegensätzen in Thätigkeit:

---

*) Nach ihm hat Cicero sie wiederholt in den beiden letzten Kapiteln des Somnium Scipionis.

*) Auch Maclaurin in seinem Account of Newtons discoveries, p. 102, legt diese Grundansicht dar, als seinen Ausgangspunkt.

nur die Seele ist ein immerfort thätiges Inneres, und nur der beseelte Körper findet in sich, unabhängig von äußern mechanischen Verhältnissen, Anlaß zu Bewegungen und bewegt sich eigenmächtig."

Ich nun aber muß hier, wie einst Abälard, sagen: si omnes patres sic, at ego non sic: denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch sein mag, geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, daß sie nicht entweder von Innen ausgeht, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie aus Ursachen entspringt; sondern daß Beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus; diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andrerseits die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursach, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann.

Alles Dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille: hingegen so weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. h. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehn: hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist; weil sie um so mehr auf dem Gebiet der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik: hier ist Alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne: welches Alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu thun haben. Also je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst. Die angewandte Mathematik,

also Mechanik, Hydraulik u. s. w., betrachtet die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das Meiste auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung liegt, hat aber doch schon ein empirisches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchsichtigkeit, sich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Theile der Physik und Chemie vertragen, aus demselben Grunde, noch eine mathematische Behandlung: höher hinauf in der Wesenleiter fällt sie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. Unter der Rubrik Pflanzenphysiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Wesen das Motiv und der Willensakt, das Vorstellen und Wollen, immer deutlicher sich sondern und auseinandertreten, je höher man in der Wesenleiter steigt. Eben so nun sondert sich, nach demselben Maßstab, auch im unorganischen Naturreich die Ursach immer mehr von der Wirkung, und in demselben Maß tritt das rein Empirische, welches eben Erscheinung des Willens ist, immer deutlicher hervor; aber eben damit nimmt die Verständlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leser seine ungetheilte Aufmerksamkeit zu schenken bitte; da solche ganz besonders geeignet ist, den Grundgedanken meiner Lehre, sowohl in Hinsicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellste Licht zu stellen. Hierin aber besteht Alles, was ich zu thun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenossen Gedanken willkommner seien, als Wortkram, steht nicht in meiner Macht: sondern nur, mich zu trösten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig; weshalb wir hier die Kausalverknüpfung am vollkommensten verstehn: z. B. die Ursach der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche eben soviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichste Faßlichkeit der Kausalität. Das dabei doch noch vorhandene Geheimnißvolle beschränkt sich auf die Möglichkeit des Ueberganges der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieser Art ist so gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Ursach her überwandern muß. Das Selbe gilt von allen rein mechanischen Wirkungen, und wenn wir sie nicht alle eben so augenblicklich begreifen, so liegt dies bloß daran, daß Nebenumstände sie uns verdecken, oder die komplicirte Verbindung vieler Ursachen und Wirkungen uns verwirrt: an sich ist die mechanische Kausalität überall gleich faßlich, nämlich im höchsten Grad, weil hier Ursach und Wirkung nicht *qualitativ* verschieden sind, und wo es sie es *quantitativ* sind,

wie beim Hebel, die Sache sich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältnissen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnißvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elastische Körper, auch die Federkraft. — Schon anders ist es, wenn wir auf der Stufenleiter der Erscheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Ursach, und Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, oder Krystallisation, als Wirkung, sind nicht gleichartig: daher ist ihr kausaler Zusammenhang nicht verständlich. Die Faßlichkeit der Kausalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme krystallisirt, wird bei einer größeren geschmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Wenn nun gar zwei Salze einander zersetzen, zwei neue sich bilden; so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimniß, und die Eigenschaften der zwei neuen Körper sind nicht die Vereinigung der Eigenschaften ihrer getrennten Bestandtheile. Jedoch können wir der Zusammensetzung noch folgen und nachweisen, woraus die neuen Körper entstanden, können auch das Verbundene wieder trennen, dasselbe Quantum dabei herstellend. Also zwischen Ursach und Wirkung ist hier merkliche Heterogeneität und Incommensurabilität eingetreten: die Kausalität ist geheimnißvoller geworden. Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität, oder der Voltaischen Säule, vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursach und Wirkung: die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampère, Faraday, mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die Gesetze der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden, Isolirung, Entladen, elektrische Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können: aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimniß bleibt. Auch scheint uns, in dem Maße, als wir höher steigen, in der Wirkung mehr, und in der Ursache weniger zu liegen. Dieses Alles ist daher noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kund giebt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern desselben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt; so

entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionsthierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursache, und wie viel mehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Samenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die *ein* Boden trägt, *ein* Sonnenlicht bescheint, *ein* Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Kausalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nur das Schema von Ursach und Wirkung ist uns geblieben: wir erkennen Dieses als Ursach, Jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weise der Kausalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursach und der Wirkung Statt, sondern auch kein quantitatives Verhältniß: mehr und mehr erscheint die Wirkung beträchtlicher, als die Ursach; auch wächst die Wirkung des Reizes nicht nach Maßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der *erkennenden* Wesen; so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwischen ist bei dem auf *anschauliche* Vorstellungen beschränkten Thiere noch die *Gegenwart* des als Motiv wirkenden Objekts nöthig; welches sodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dressur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, bei Seite gesetzt): denn das Thier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindrucke der Gegenwart unabhängig machte, die Möglichkeit der Ueberlegung gäbe und es zum vorsätzlichen Handeln befähigte. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein gegenwärtiges Dasein allein im Gehirne des Handelnden hat, aber abgezogen ist aus vielen verschiedenartigen Anschauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder auch durch Worte überliefert. Die Sonderung zwischen Ursach und Wirkung ist so übergroß geworden, und die Wirkung ist im Verhältniß zur Ursache so stark angewachsen, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei. Dieserhalb eben stellen sich die Bewegungen unsers Leibes, wenn wir sie von Außen reflektirend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfah-

rung und Nachsinnen belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materialer Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat. — Also auf dieser Stufe, der höchsten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verständlichkeit der Kausalität verlassen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen, ist noch übrig geblieben, und es bedarf der reifsten Reflexion, um auch hier noch dessen Anwendbarkeit und die Nothwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — so wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt; gerade so hier: — wo das nach Außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen *und* ungewissen Schimmer verbreitete; eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urtheilenden, gerade die hier zu beurtheilenden Objekte selbst sind. Für die äußere Anschauung und den in ihr thätigen Verstand hatte sich die zunehmende Schwierigkeit des, Anfangs so klaren, Verständnisses der Kausalverbindung allmälig so gesteigert, daß diese bei den animalischen Aktionen zuletzt fast zweifelhaft wurde und solche sogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist, als Alles was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntniß ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um so klärer, je weiter sie von diesen weglagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen, die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als W i l l e entschleiert, — dem Mephistopheles zu vergleichen, wann er, in Folge gelehrter Angriffe, aus dem kolossal gewordenen Pudel, dessen Kern er war,

hervortritt. Die Identität dieses x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höhern, wo es seine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchsten, wo es Alles beschattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtsein als Wille kundgiebt, anzuerkennen, ist in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei; wodurch die Hauptfrage, um welche sich die Philosophie seit Kartesius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältniß dieser Beiden, deren totale Diversität Kant auf das gründlichste, mit beispiellosem Tiefsinn, dargethan hatte, und deren absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektueller Anschauung, behaupteten. Wenn man hingegen sich jeder Einsicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit ist, entzieht; so wird man nie zum Verständniß des innern Wesens der Natur gelangen, als zu welchem es durchaus keinen andern Weg giebt; vielmehr fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrthum anheim. Nämlich man behält, wie oben gesagt, zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung, zwischen denen eine feste Scheidewand steht: die Bewegung durch Ursachen und die durch Willen. Die erstere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklassen, das um so viel mehr in sich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung steht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, steht da als dem Princip der Kausalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo sie sich berühren; so erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursach, als Reiz, als anschauliches Motiv,

als abstraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind, und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das An-sich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich das Selbe mit Dem, was bei den Aktionen unseres, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Lebens, uns intim und unmittelbar bekannt ist als W i l l e. — Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt! das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir also einerseits das Wesen der Kausalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchsten, so erkennen wir auch andrerseits das Wesen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen; überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität. Das punctum controversiae ist also, ob Wille und Kausalität, in einem und demselben Vorgange, zugleich und zusammen bestehn können und müssen. Was die Erkenntniß, daß es allerdings so sei, erschwert, ist der Umstand, daß Kausalität und Wille auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden: Kausalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar; und daß daher, je klärer in jedem gegebenen Fall die Erkenntniß des Einen, desto dunkler die des Andern ist. Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faß-

lichsten ist, am wenigsten das Wesen des Willens; und wo der Wille unleugbar sich kund giebt, wird die Kausalität so verdunkelt, daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen. — Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst, also das Wesen der Vorstellung als solcher, welche die eine Seite der Welt ist; die andere Seite ist Wille: er ist das Ding an sich. Jenes in umgekehrtem Verhältniß stehende Deutlichwerden der Kausalität und des Willens, jenes wechselweise Vor- und Zurück-treten Beider, liegt also daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben ist, desto deutlicher zeigt sich die apriorische Form der Vorstellung, d. i. die Kausalität; so bei der leblosen Natur: — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt ist, desto mehr tritt die Form der Vorstellung, die Kausalität, zurück; so an uns selbst. Also, je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andere aus dem Gesicht.

Linguistik.

Unter dieser Rubrik habe ich bloß eine von mir selbst in diesen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzutheilen, welche bisher der Aufmerksamkeit entgangen zu sein scheint. Daß sie jedoch Berücksichtigung verdiene, bezeugt Seneka's Ausspruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Epist. 81. Und Lichtenberg sagt: „wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man alles selbst hineinträgt; sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin.“

In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieses enthielte, ist mir bekannt.

So sagt Seneka (quaest. nat. II, 24) vom herabgeschleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet. Im allgemeinerem Sinne sagt Plinius: nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas. Hist. nat. 37, 15. Nicht minder liefert das Griechische uns Belege: Aristoteles, indem er die Schwere erläutert, sagt (de coelo II, c. 13) μικρον μεν μοριον της γης, εαν μετεωρισθεν αφεθη, φερεται. και μενειν ουκ εθελει (parva quaedam terrae pars, si elevata dimittitur, fertur, neque vult manere). Und im folgenden Kapitel: Δει δε ἑκαστον λεγειν τοιουτον ειναι, ὁ φυσει βουλεται ειναι, και ὁ ὑπαρχει, αλλα μη ὁ βιᾳ και παρα φυσιν (unumquodque autem tale dicere oportet, quale naturâ suâ esse vult, et quod est, sed non id quod violentiâ et praeter naturam est). Sehr bedeutend und schon mehr, als bloß linguistisch, ist es, daß Aristoteles, in der Ethica magna I, c. 14, was ausdrücklich sowohl von leblosen Wesen (dem Feuer, das nach oben, und der Erde, die nach unten strebt), als von Thieren die Rede ist, sagt, sie könnten gezwungen werden, etwas gegen ihre Natur, oder ihren Willen, zu thun: παρα φυσιν τι, η παρ' ἁ βουλονται ποιεινί — also als Paraphrase des παρα φυσιν, sehr richtig παρ' α βουλονται setzt. — Anakreon, in der 29sten Ode, εις Βαθυλλον. wo er das Bildniß seiner Geliebten bestellt, sagt von den Haaren: Ἕλικας δ' ελευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθεὶς, ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι (capillorum cirros incomposite jungens, sine utut volunt jacere). Im Deutschen sagt Bürger: „hinab will der Bach, nicht hinan“ Auch im gemeinen Leben sagen wir täglich: „das Wasser siedet, es will überlaufen,“ — „das Gefäß will bersten“, — „die Leiter will nicht stehn.“ — Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Englischen ist das Verbum Wollen sogar das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß jedem Wirken ein Wollen zum Grunde liegt. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnißloser und lebloser Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menschliche Begehren und Streben ist: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through .... — Im Italienischen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. — Außerdem noch ist in diese Sprache der Begriff des Wollens so tief eingedrungen,

daß er zur Bezeichnung jedes Erfordernisses, jedes Nothwendigseins angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Sogar in der von allen Sprachen des Sanskrit-Stammes von Grund aus verschiedenen chinesischen finden wir ein sehr ausdrückliches, hieher gehöriges Beispiel: nämlich im Kommentar zum Y-king heißt es, nach der genauen Uebersetzung des Paters Regis: Yang, seu materia coelestis; vult rursus ingredi, vel (ut verbis doctoris Tsching-tse utar) vult rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex (Y-king ed. J. Mohl, Vol. I, p. 341).

Entschieden mehr, als linguistisch, nämlich Ausdruck des innig verstandenen und gefühlten Hergangs im chemischen Processe, ist es, wenn Liebig, in seiner „Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur", S. 394 sagt: „es entsteht Aldehyd, welcher, mit der selben Begierde, wie schweflige Säure, sich direkt mit Sauerstoff zu Essigsäure verbindet. — Und abermals in seiner „Chemie in Anwendung auf Physiologie": „der Aldehyd, welcher mit großer Begierde Sauerstoff aus der Luft anzieht". Da er, von der selben Erscheinung redend, sich zwei Mal dieses Ausdrucks bedient; so ist es nicht zufällig, sondern weil nur dieser Ausdruck der Sache entspricht*).

Die Sprache also, dieser unmittelbarste Abdruck unserer Gedanken, giebt Anzeige, daß wir genöthigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntniß bei. Die vielleicht ausnahmslose Uebereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen der Dinge hier den Ausdruck bestimmt.

---

*) Auch die Französischen Chemiker sagen z. B.: „Il est évident que les métaux ne sont pas tous également avides d'oxygène" . . . . . . „la difficulté de la réduction devait correspondre nécessairement à une avidité fort grande du métal pur pour l'oxygène". — (S. Paul de Remusat, La Chimie à L'Exposition. L'Aluminium. In der Revue des deux Mondes, 1855, pag. 649.)

Schon Vaninus (de admirandis naturae arcanis pag. 170) sagt: argentum vivum etiam in aqua conglobatur, quemadmodum et in plumbi scobe etiam: at a scobe non refugit (dies gegen eine angeführte Meinung des Kardanus) imo ex ea quantum potest colligit: quod nequit (scil. colligere), ut censeo, invitum relinquit: naturam enim et sua appetit, et vorat. Dies ist offenbar mehr, als sprachlich: er legt ganz entschieden dem Quecksilber einen Willen bei. Und so wird man überall finden, daß, wenn in Physik und Chemie zurückgegangen wird auf die Grundkräfte und die ersten nicht weiter abzuleitenden Eigenschaften der Körper, diese alsdann durch Ausdrücke bezeichnet werden, welche dem Willen und seinen Aeußerungen angehören.

Animalischer Magnetismus und Magie.

Als im Jahre 1818 mein Hauptwerk erschien, hatte der animalische Magnetismus erst kürzlich seine Existenz erkämpft. Hinsichtlich der Erklärung desselben aber, war zwar auf den passiven Theil, also auf Das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegensatz zwischen Cerebral- und Ganglien-System zum Princip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Theil, das eigentliche Agens, vermöge dessen der Magnetiseur diese Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprincipien, der Art wie Mesmers Alles durchdringender Weltäther, oder andrerseits die von Stieglitz als Ursach angenommene Hautausdünstung des Magnetiseurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man sich zu einem Nervengeist, der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache ist. Kaum mochte Einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Bestätigung meiner Lehre zu hoffen.

Aber dies diem docet, und so hat seit jener Zeit die große Lehrmeisterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen scheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige Ungläubigkeit, das Verurtheilen von einer Kommission, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoisier waren, kurz Alles, was in der ersten wie in der zweiten Periode sich dagegen gestellt hat (nur nicht das in England bis vor Kurzem herrschende rohe und stupide Verurtheilen ohne Untersuchung) völlig zu entschuldigen ist, — daß, sage ich, jenes Agens nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisirenden. Ich glaube nicht, daß heut zu Tage, unter Denen, welche Praxis mit Einsicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet, und halte es daher für überflüssig die zahlreichen, Dies bekräftigenden Aussprüche der Magnetiseurs anzuführen*). So ist denn die Lösung Puysegurs und der älteren französischen Magnetiseurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuversicht!“ nicht nur durch die Zeit bewährt worden, son-

*) Nur eine Schrift aus ganz neuer Zeit will ich erwähnen, welche ausdrücklich die Absicht hat, darzuthun, daß der Wille des Magnetiseurs das eigentlich Wirkende ist: Qu'est-ce que le Magnétismus? par E. Gromier, Lyon 1850,

dern hat sich zu einer richtigen Einsicht in den Vorgang selbst entwickelt*). Aus Kiesers „Tellurismus", der wohl noch immer das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus ist, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetischer Akt ohne den Willen wirksam ist, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetische Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation scheint nur ein Mittel zu sein, den Willensakt und seine Richtung zu fixiren und gleichsam zu verkörpern. In diesem Sinne sagt Kieser (Tellur. Bd. I, S. 359): „Insofern die Hände des Menschen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menschen" (d. i. den Willen) „am sichtbarsten ausdrücken, die wirkenden Organe beim Magnetisiren sind, entsteht die magnetische Manipulation." Noch genauer drückt sich hierüber de Lausanne, ein französischer Magnetiseur, aus, in den Annales du magnetisme animal, 1814—1816, Heft 4, indem er sagt: l'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible, tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit néccessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objektität, des Willens, ja, eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille selbst ist; so fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zusammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geschieht es gewissermaßen künstlich, durch einen Umweg, indem die Phantasie den äußern Akt, bisweilen sogar die persönliche Gegenwart, ersetzt: daher es eben auch viel schwieriger ist und seltner gelingt. Demgemäß führt Kieser an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!" oder „du sollst!" stärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiseurs. — Hingegen ist die Manipulation und der äußere Akt überhaupt eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixirung und Thätigkeit des Willens des Magnetiseurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich sind, indem ja der Leib und seine Organe nichts als die Sichtbarkeit des Willens selbst sind. Hieraus erklärt es sich, daß Magnetiseurs bisweilen ohne bewußte Anstrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetisiren, aber doch wirken. Ueberhaupt ist es nicht das Bewußtsein des Wollens, die Reflexion über

*) Aber schon Puysegur selbst, im Jahre 1784, sagt: „Lorsque vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'endormir, et vous y avez réussi par le seul acte de votre volonté; c'est de même par un autre acte de volonté que vous le réveillez". (Puységur, Magnet. anim. 2. edit. 1820, Catéchisme magnétique d. 150—171.)

dasselbe, sondern das reine, von aller Vorstellung möglichst gesonderte Wollen selbst, welches magnetisch wirkt. Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. I. S. 400 fg.) giebt, alles Denken und Reflektiren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderseitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. s. w. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß Alles soviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem Allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist; welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Sekundäres möglichst ausgeschlossen werde. Faktische Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetisiren der Wille ist und jeder äußere Akt nur sein Vehikel, findet man in allen neuern und bessern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnöthige Weitläufigkeit sie hier zu wiederholen: jedoch will ich einen hersetzen, nicht weil er besonders auffallend ist, sondern weil er von einem außerordentlichen Manne herrührt und als dessen Zeugniß ein eigenthümliches Interesse hat: Jean Paul ist es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben" Bd. 8, S. 120) sagt: „ich habe in einer großen Gesellschaft eine Frau von K. durch bloßes festwollendes Anblicken, wovon Niemand wußte, zwei Mal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte." Auch wird heut zu Tage der gewöhnlichen Manipulation oft ein bloßes Fassen und Halten der Hände des Patienten, unter festem Anblicken desselben, mit größtem Erfolge substituirt; eben weil auch dieser äußere Akt geeignet ist, den Willen in bestimmter Richtung zu fixiren. Diese unmittelbare Gewalt, welche der Wille auf Andere ausüben kann, legen aber mehr als Alles die wundervollen Versuche des Herrn Dupotet und seiner Schüler an den Tag, welche derselbe, in Paris, sogar öffentlich vornimmt und in denen er, durch seinen bloßen, mit wenigen Geberden unterstützten Willen, die fremde Person nach Belieben lenkt und bestimmt, ja, sie zu den unerhörtesten Konvorsionen zwingt. Einen kurzen Bericht darüber ertheilt ein anscheinend durchaus ehrlich abgefaßtes Schriftchen: „Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus", von Karl Scholl, 1853*)

*) Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leistungen dieser Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu sehn, in denen die unmittelbare, also magische Gewalt seines Willens unverkennbar war, und deren Aechtheit Keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwan Dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffassung pathologischer Zustände gänzlich versagt hätte: dergleichen Subjekte giebt es jedoch: man muß aus ihnen Juristen, Geistliche, Kauf-

Einen Beleg anderer Art zu der in Rede stehenden Wahrheit giebt auch was in den „Mittheilungen über die Somnambule Auguste K. in Dresden", 1843, diese selbst S. 53 aussagt: „Ich befand mich im Halbschlaf; mein Bruder wollte ein ihm bekanntes Stück spielen. Ich bat ihn, weil mir das Stück nicht gefalle, es nicht zu spielen. Er versuchte es dennoch, und so brachte ich es durch meinen entgegenstrebenden festen Willen so weit, daß er mit aller Anstrengung sich auf das Stück nicht mehr besinnen konnte." — Den höchsten Klimax aber erreicht die Sache, wenn diese unmittelbare Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich Dies scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche wird, S. 115, 116 und 318, mit Anführung der Zeugen, erzählt, daß diese Somnambule die Nadel des Kompasses ein Mal um 7°, ein ander Mal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittelst Fixirung des Blicks auf die Nadel, abgelenkt hat. — Sodann berichtet, aus der Englischen Zeitschrift Brittania, Galignani's Messenger vom 23. Oktober 1851, daß

---

leute oder Soldaten machen; nur um des Himmels willen keine Aerzte: denn der Erfolg würde mörderisch sein, sintemal in der Medicin die Diagnose die Hauptsache ist. — Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige Katalepsie versetzen, ja, er konnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie ging und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen. Er konnte sie lähmen, in Starrkrampf versetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarsten Zeichen eines völlig kataleptischen Zustandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier spielen, und dann, 15 Schritte hinter ihr stehend, lähmte er sie, durch Willen mit Gestus, so, daß sie nicht weiter spielen konnte. Dann stellte er sie gegen eine Säule und zauberte sie fest, daß sie nicht vom Fleck konnte, troß der größten Anstrengung. — Nach meiner Beobachtung sind fast alle seine Stücke daraus zu erklären, daß er das Gehirn vom Rückenmark isolirt, entweder gänzlich, wodurch alle sensibeln und motorischen Nerven gelähmt werden und völlige Katalepsie entsteht; oder die Lähmung bloß die motorischen Nerven trifft, wo die Sensibilität bleibt, also der Kopf sein Bewußtsein behält, auf einem ganz scheintodten Körper sitzend. Eben so wirkt die Strychnine: sie lähmt allein die motorischen Nerven, bis zum völligen Tetanus, der zum Erstickungstode führt; hingegen läßt sie die sensibeln Nerven, folglich auch das Bewußtsein, unversehrt. Das Selbe leistet Regazzoni durch den magischen Einfluß seines Willens. Der Augenblick jener Isolation ist durch eine gewisse eigenthümliche Erschütterung des Patienten deutlich sichtbar. Ueber die Leistungen Regazzoni's und ihre für Jeden, dem nicht aller Sinn für die organische Natur verschlossen ist, unverkennbare Aechtheit, empfehle ich eine kleine Französische Schrift von L. A. V. Dubourg: „Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein." Frankfurt, November 1854, 41 S., 8.

Im Journal du Magnétisme, ed. Dupotet, vom 25. August 1856, in der Recension einer Schrift de la Catalepsie, mémoire couronné, 1856, 4°, sagt der Recensent Morin: „La plupart des caractères, qui distinguent la catalepsie, peuvent être obtenus artificiellement et sans danger sur les sujets magnétiques, et c'est même là une des expériences les plus ordinaires des séances magnétiques."

die Somnambule Prudence Bernard aus Paris, in einer öffentlichen Sitzung in London, die Nadel eines Kompasses durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genöthigt hat, dieser Bewegung zu folgen; wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publiko die Stelle der Geschwornen vertraten (acted as jurors).

Sehn wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Dasein, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuo aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d. h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben, und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen; — so wüßte ich nicht, welche thatsächlichere Bestätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe. Wird doch sogar, in Folge seiner Erfahrungen, ein mit meiner Philosophie ohne Zweifel unbekannter Magnetiseur, Graf Szapary, dahin gebracht, daß er dem Titel seines Buches, „ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebensessenz", 1840, als Erläuterung die denkwürdigen Worte hinzufügt: „oder physische Beweise, daß der animalisch-magnetische Strom das Element und der Wille das Princip alles geistigen und körperlichen Lebens sei." — Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf, als welche schon Bako von Verulam, in seiner Klassifikation der Wissenschaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: er ist die empirische oder Experimental-Metaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehn wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zustand des Hellsehns setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus.

In Folge eines solchen Thatbestandes hat allmälig, trotz so vielen entgegenstehenden Gründen und Vorurtheilen die Meinung sich geltend gemacht, ja, fast zur Gewißheit erhoben, daß der animalische Magnetismus und seine Phänomene identisch sind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunst von deren Realität nicht etwan bloß die sie so hart verfolgenden Christlichen Jahrhunderte, sondern eben so sehr alle Völker der ganzen Erde, selbst die wilden nicht ausgeschlossen,

alle Zeitalter hindurch überzeugt gewesen sind, und auf deren schädliche Anwendung schon die zwölf Tafeln der Römer*), die Bücher Mosis und selbst Platons elftes Buch von den Gesetzen die Todesstrafe setzen. Wie ernstlich es damit, auch in der aufgeklärtesten Römerzeit, unter den Antoninen, genommen wurde, beweist die schöne gerichtliche Vertheidigungsrede des Apulejus wider die gegen ihn erhobene und sein Leben bedrohende (oratio de magia, p. 104 Bip.) Anklage der Zauberei, in welcher er allein bemüht ist, den Vorwurf von sich abzuwälzen, nicht aber die Möglichkeit der Magie irgend leugnet, vielmehr in eben solche läppische Details eingeht, wie in den Hexenprocessen des Mittelalters zu figuriren pflegen. Ganz allein das letztverflossene Jahrhundert in Europa macht, in Hinsicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar in Folge der von Baltazar Becker, Thomasius und einigen Andern, in der guten Absicht, den grausamen Hexenprocessen auf immer die Thüre zu schließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Diese Meinung, von der Philosophie desselben Jahrhunderts begünstigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, sogar nicht in England, dessen gebildete Klassen hingegen mit einem sie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionssachen einen unerschütterlichen Thomas- oder Thomasius-Unglauben an alle Thatsachen, welche über die Gesetze von Stoß und Gegenstoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verstehn und es sich nicht von ihrem großen Landsmann gesagt sein lassen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden giebt; als ihre Philosophie sich träumen läßt. Ein Zweig der alten Magie hat sich unter dem Volke sogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen seiner wohlthätigen Absicht durfte, nämlich die sympathetischen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln ist. Am alltäglichsten ist die sympathetische Kur der Warzen, deren Wirksamkeit bereits der behutsame und empirische Bako von Verulam aus eigener Erfahrung bestätigt (silva silvarum §. 997): sodann ist das Besprechen der Gesichtsrose, und zwar mit Erfolg, so häufig, daß es leicht ist, sich davon zu überzeugen: ebenfalls das Besprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m.**) — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die sinnlosen

*) Plin. hist. nat. L. 30, c. 3.

**) In der Times, 1855, June 12, pag. 10 wird erzählt:

A horse-charmer.

On the voyage to England the ship Simla experienced some heavy weather in the Bay of Biscay, in which the horses suffered severely, and some, including a charger of General Scarlett, became unmanageable. A valuable mare was so

Worte und Ceremonien, sondern, wie beim Magnetisiren, der Wille des Heilenden ist, bedarf, nach dem oben über Magnetismus Gesagten, keiner Auseinandersetzung. Beispiele sympathetischer Kuren finden die mit denselben noch Unbekannten in Kiesers „Archiv für den thierischen Magnetismus", Bd. 5, Heft 3, S. 106; Bd. 8, Heft 3, S. 145; Bd. 9, Heft 2, S. 172, und Bd. 9, Heft 1, S. 128. Auch das Buch des Dr. Most, „über sympathetische Mittel und Kuren", 1842, ist zur vorläufigen Bekanntschaft mit der Sache brauchbar*). — Also diese zwei Thatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremtorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.

Ein glücklicher Umstand ist es, daß die in unsern Tagen eingetretene Berichtigung dieser Ansicht von der Arzneiwissenschaft ausgegangen ist; weil diese zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu starken Impuls nach der entgegengesetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch ist es, wie gesagt, nur ein Theil der Magie, dessen Realität durch den animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren gerettet wird: sie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungsurtheil, bis auf Weiteres, unterworfen, oder dahin gestellt bleiben, ein andrer aber, durch seine Analogie mit dem animalischen Magnetismus, wenigstens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geschichte der Magie als Werk der in Spanien sogenannten Saludadores (Deliro, disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. 7. — und Bodinus, Mag. daemon: III, 2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilsamen

---

very bad, that a pistol was got ready to shoot her and to end her misery; when a Russian officer recommended a Cossak prisoner to be sent for, as he was a „juggler" and could, by charms, cure any malady in a horse. He was closely watched, but the only thing they could observe him do was to take his sash off and tie a knot in it 3 sereral times. However the mare, in a few minutes, got on her feet and began to cat heartily, and rapidly recovered.

*) Schon Plinius giebt im 28. Buch, Kap. 6 bis 17 eine Menge sympathetischer Kuren an.

Einfluß auszuüben vermag, wenigstens eben so mächtig sein wird, nachtheilig und zerstörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückführen läßt, Realität hatte; so war es gewiß Dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprozessen Anlaß gab. In dem oben angeführten Buche von Most findet man auch ein Paar Thatsachen, die entschieden dem maleficio beizuzählen sind (nämlich S. 40, 41, und Nr. 89, 91 und 97); auch in Kiesers Archiv, in der von Bd. 9 bis 12 durchgehenden Krankengeschichte von Bende Bensen, kommen Fälle vor von übertragenen Krankheiten, besonders auf Hunde, die daran gestorben sind. Daß die fascinatio schon dem Demokritos bekannt war, der sie als Thatsache zu erklären versuchte, ersehn wir aus Plutarchs symposiacae quaestiones, qu. V. 7, 6. Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an; so hat man den Schlüssel zu dem Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrthum und Mißbrauch beruht hat; so dürfen wir doch nicht unsre Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie, so viele Jahrhunderte hindurch, mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre. Auch wird uns, von jenem Gesichtspunkt aus, begreiflich, warum, bis auf den heutigen Tag, in allen Ländern, das Volk gewisse Krankheitsfälle hartnäckig einem maleficio zuschreibt und nicht davon abzubringen ist. Wenn wir nun also durch die Fortschritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunst als nicht so eitel anzusehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm; so ist dennoch nirgends mehr als hier Behutsamkeit nöthig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa von Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgend einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher sehen wir, auf der schmalen Basis des Wenigen, was an der Magie Wahres gewesen sein mag, ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichsten Märchen, der wildesten Fratzen, aufgebaut, und in Folge derselben die blutigsten Grausamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt; bei welcher Betrachtung die psychologische Reflexion über die Empfänglichkeit des menschlichen Intellekts für den unglaublichsten, ja grenzenlosen Unsinn, und die Bereitwilligkeit des menschlichen Herzens, ihn durch Grausamkeiten zu besiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heut zu Tage in Deutschland, bei den Gelehrten, das Urtheil über die Magie modifizirt hat, ist jedoch nicht ganz allein der animalische Magnetismus; sondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, welche in diesem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterschied zwischen Deutscher und andrer Europäischer Bildung setzt. —

Um über alle geheime Sympathie, oder gar magische Wirkung, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehn. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben. Wenn unsere natürliche Erkenntnißweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken: so ist eine solche Verwerfung offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben diese aber können Verhältnisse zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entsprängen, über welche demnach die Entscheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen ist. Daß Engländer und Franzosen bei der Verwerfung a priori solcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß sie im Wesentlichen noch der Lockischen Philosophie unterthan sind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an sich erkennen: demgemäß werden dann die Gesetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein anderer, als influxus physicus gelten gelassen. Sie glauben demnach zwar an eine Physik, aber an keine Metaphysik, und statuiren demgemäß kein andre, als die sogenannte „Natürliche Magie", welcher Ausdruck die selbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Physik", jedoch unzählige Mal im Ernst gebraucht ist, letzterer hingegen nur ein Mal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit seinem stets bereiten

Glauben an übernatürliche Einflüsse überhaupt, spricht darin auf seine Weise die, wenn auch nur gefühlte, Ueberzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffassen bloße Erscheinungen sind, keine Dinge an sich. Daß Dies nicht zu viel gesagt sei, mag hier eine Stelle aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" belegen: „Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordern wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, ob zwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affiziren, wobei was sie an sich sein mögen uns unbekannt bleibt; mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied ein Mal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse." (3. Auflage, S. 105.)

Wenn man D. Tiedemanns Geschichte der Magie unter dem Titel disputatio de quaestione. quae fuerit artium magicarum origo. Marb. 1787, eine von der Göttinger Societät gekrönte Preisschrift, liest; so erstaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, so vielen Mißlingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und wird daraus schließen, daß er einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkürlich ersonnene Grille sein könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt; so ist doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische

Verbindung, vermöge welcher von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum; daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen Eines und dasselbe ist, möglich sein müsse; daß, wie wir kausal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als naturata naturans fähig sein und für den Augenblick den Mikrokosmus als Makrokosmus geltend machen könnten; daß die Scheidewände der Individuation und Sonderung, so fest sie auch seien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichsam hinter den Kulissen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tisch, zulassen könnten; und daß, wie es, im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntniß giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es sein, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu untersuchen und zu sondern, was jenem Willen als Ding an sich und was ihm in seiner einzelnen Erscheinung möglich sein möchte; sondern nahm ohne Weiteres an, er vermöge, unter gewissen Umständen, die Schranke der Individuation zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerstrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntniß, daß

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen.“

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Versuchen zur Magie das angewandte physische Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphysischen genommen wurde; indem es sonst offenbar kein Verhältniß zur beabsichtigten Wirkung haben konnte: dergleichen waren fremde Worte, symbolische Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dgl. m. Und jenem ursprünglichen Gefühle gemäß sehn wir, daß das von solchem Vehikel Ge-

tragene zuletzt immer ein Akt des **Willens** war, den man daran knüpfte. Der sehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, also offenbar metaphysischen Einfluß des Willens gewahr wurde: sollte dieser, dachte man, sich nicht auf andere Körper erstrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieser Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen zu sein scheint, sofort ins deutliche Bewußtsein übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftstellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im **Willen** selbst die magische Kraft liege und daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Binde-Mittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixirungsmittel des **Willens** seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört ein bloßer Wunsch zu sein und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Paracelsus sagt), auch gewissermaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht. Denn bei jedem magischen Akt, sympathetischer Kur, oder was es sei, ist die äußere Handlung (das Bindemittel) eben Das, was beim Magnetisiren das Streichen ist, also eigentlich nicht das Wesentliche, sondern das Vehikel, Das, wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens ist, seine Richtung und Fixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität: daher ist es, in der Regel, unerläßlich. — Bei den übrigen Schriftstellern jener Zeiten steht, jenem Grundgedanken der Magie entsprechend, bloß der Zweck fest, nach Willkür eine absolute Herrschaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß solche eine unmittelbare sein müsse, konnten sie sich nicht erheben, sondern dachten sie durchaus als eine **mittelbare**. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrschaft von Göttern und Dämonen gestellt. Diese nun seinem Willen gemäß zu lenken, zu seinem Dienst zu bewegen, ja, zu zwingen, war das Streben des Magikers, und ihnen schrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte; gerade so wie Mesmer Anfangs den Erfolg seines Magnetisirens den Magnetstäben zuschrieb, die er in den Händen hielt, statt seinem Willen, der

das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheistischen Völkern genommen und so verstehn auch Plotinos*) und besonders Jamblichos die Magie, also als Theurgie; welchen Ausdruck zuerst Porphyrius gebraucht hat. Dieser Auslegung war der Polytheismus, diese göttliche Aristokratie, günstig, indem er die Herrschaft über die verschiedenen Kräfte der Natur an eben so viele Götter und Dämonen vertheilt hatte, welche, wenigstens größten Theils, nur personifizirte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald diesen, bald jenen für sich gewann, oder sich dienstbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem Einzigen gehorsamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke gewesen, mit diesem ein Privatbündniß schließen, oder gar eine Herrschaft über ihn ausüben zu wollen. Daher stand, wo Judenthum, Christenthum oder Islam herrschte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker sich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als seine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Descendenten Ahrimans, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zustand, er nun ein Bündniß schloß, und dadurch sich seiner Hülfe versicherte: Dies war die „schwarze Magie". Ihr Gegensatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer sich nicht mit dem Teufel befreundete; sondern die Erlaubniß, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes selbst, zur Erbitterung der Engel, nachsuchte, öfter aber durch Nennung der selteneren, hebräischen Namen und Titel desselben, wie Adonai u. dgl. die Teufel heranrief und zum Gehorsam zwang, ohne seinerseits ihnen etwas zu versprechen: Höllenzwang**). — Alle diese bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber so ganz für das Wesen derselben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftsteller, welche die Magie nicht aus eigener Praxis, sondern nur aus zweiter Hand kennen, wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. s. w., das Wesen derselben dahin bestimmen, daß sie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, sondern durch Hülfe des Teufels sei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifizirt: sie auch war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und der Hexenprocesse: ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche objek-

---

*) Plotinos verräth hie und da eine richtigere Einsicht, z. B. Enn. II. lib. III. c. 7. — Enn, IV. lib. III, c. 12, — et lib. IV. c. 40, 43. — et lib. IX. c. 3,

**) Delrio disq. mag. L. II, q. 2. — Agrippa a Nettesheym, de vanit. scient. c. 45.

tive Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, schon wegen des entschiedenen Realismus, welcher, wie im Alterthum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Kartesius erschüttert wurde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte Alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre: also machte man ihn zum Herrn über die fingirten Wesen, denen der herrschende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn so, wenigstens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypostasen, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende faßlich machen. Wenn also gesagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen; so ist der diesem Gedanken zu Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß sie ein Wirken, nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatsächlichen, welches für die Realität der Magie spricht, nämlich animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, nichts Anderes, als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie sonst nur innerhalb, seine unmittelbare Kraft äußert; und sehn wir, wie ich bald zeigen und durch entscheidende, unzweideutige Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten alle Wirkungen derselben allein aus dem Willen des Zaubernden herleiten; so ist dies allerdings ein starker empirischer Beleg meiner Lehre, daß das Metaphysische überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorstellung Vorhandene, das Ding an sich der Welt, nichts Anderes ist, als Das, was wir in uns als Willen erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrschaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, sich als eine bloß mittelbare, durch Hülfe der Dämonen, dachten; so konnte dies kein Hinderniß ihres Wirkens sein, wenn und wo überhaupt ein solches Statt gefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieser Art der Wille an sich, in seiner Ursprünglichkeit und daher gesondert von der Vorstellung thätig ist; so können falsche Begriffe des Intellekts sein Wirken nicht vereiteln, sondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falschheit jener steht dieser nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer schrieb Anfangs sein Wirken den Magnet=

stäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animalischen Magnetismus nach einer materialistischen Theorie, von einem feinen Alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdestoweniger mit erstaunlicher Macht. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von Alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich überzeugt hielt, that er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beschriebenermaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schale, bei der jedoch die meisten stehn blieben; so hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, sehr wohl erkannten, daß was bei etwanigen magischen Einflüssen wirkte, durchaus nichts Anderes war, als der W i l l e. Diese Tiefersehenden haben wir aber nicht zu suchen bei Denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und gerade von diesen sind die meisten Bücher über dieselbe: es sind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtssälen und Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenseite derselben beschreiben, ja, die eigentlichen Proceduren dabei, wo solche ihnen etwan durch Geständnisse bekannt geworden, behutsam verschweigen, um das entsetzliche Laster der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art sind Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. m. Hingegen sind es die Philosophen und Naturforscher jener Zeiten des herrschenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Wesen der Sache Aufschlüsse zu suchen haben. Aus ihren Aussagen aber geht auf das deutlichste hervor, daß bei der Magie, ganz so wie beim animalischen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts Anderes, als der W i l l e ist. Dies zu belegen, muß ich einige Citate beibringen*). Besonders aber ist es T h e o p h r a s t u s P a r a c e l s u s, welcher über das innere Wesen der Magie mehr Aufschlüsse giebt, als wohl irgend ein Anderer und sogar sich nicht scheut, die Proceduren dabei genau zu beschreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausgabe seiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603) Bd. 1, S. 91, 353 fg. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er sagt Bd. 1, S. 19: „Merken

*) Schon Roger Bako, im 13. Jahrhundert, sagt: . . . . „Quod si ulterius aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideret et certitudinaliter intenhat, atque vehementer consideret se posse nocere, non est dubium quin natura obediet cogitationibus animae.' (S. Rogeri Bacon Opus Majus, Londini 1733, pag. 552.)

von wächsernen Bildern ein solches: so ich in meinem Willen Feindschaft trage gegen einen Andern; so muß die Feindschaft vollbracht werden durch ein medium, d. i. ein corpus. Also ist es möglich, daß mein Geist, ohne meines Leibes Hülfe durch mein inbrünstiges Begehren. Also ist auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geist meines Widersachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr sollt wissen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt ist in der Arznei. Denn Einer, der ihm selbst nichts gutes gönnt und ihn selber haßt, ists möglich, daß Das, so er ihm selber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geistes. Ist also möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. s. w. — — Eine solche Wirkung geschieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menschen: denn des Menschen Geist wehrt sich mehr als der des Viehs."

S. 375.: „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern zaubert: nicht aus Kraft der Karaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs; sondern die Imagination überwindet seine eigene Konstellation, daß sie ein Mittel wird zu vollenden seines Himmels Willen, d. i. seines Menschen."

S. 334: „Alles Imaginiren des Menschen kommt aus dem Herzen: das Herz ist die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren des Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Samen, welcher materialisch wird u. s. w."

S. 364: „Euch ist genugsam wissend, was die strenge Imagination thut, welche ein Anfang ist aller magischen Werke."

S. 789: „Also auch mein Gedanke ist Zusehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; sondern meine Imagination kehrt dasselbe wohin ich begehre. Also auch vom Gehn zu verstehn ist: ich begehre, setze mir vor, also bewegt sich mein Leib: und je fester mein Gedanke ist, je fester ist daß ich lauf. Also allein Imaginatio ist eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837: „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag also streng gebraucht werden, daß ich durch eines Andern Imaginatio mag getödtet werden."

Bd. 2, S. 274: „Die Imagination ist aus der Lust und Begierde: die Lust giebt Neid, Haß: denn sie geschehn nicht, du habest denn Lust dazu. So du nun Lust hast, so folget auf das der Imagination Werk. Diese Lust muß sein so schnell, begierig, behend, wie die einer Frau die schwanger ist u. s. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert sich der

Same. Also auch Vater- und Mutter-Flüche gehn also vom Herzen. Der armen Leute Fluch ist auch Imaginatio u. s. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Also auch, so Einer durch seine Imaginatio Einen erstechen will, erlähmen u. s. w., so muß er das Ding und Instrument erst in sich attrahiren, dann mag er's imprimiren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geschähe. — — Die Frauen übertreffen in solchem Imaginiren die Männer: — — — denn sie sind hitziger in der Rache."

S. 298: „Die Magika ist eine große verborgene Weisheit; so die Vernunft eine öffentliche große Thorheit ist. — — Gegen den Zauber schützt kein Harnisch: denn er verletzt den inwendigen Menschen, den Geist des Lebens. — — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Gestalt eines Menschen, den sie meinen, und schlagen einen Nagel in dessen Fußsohle: der Mensch ist unsichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen."

S. 307: „Das sollen wir wissen, daß wir, allein durch den Glauben und unsre kräftige Imagination, eines jeglichen Menschen Geist in ein Bild mögen bringen. — — — — Man bedarf keiner Beschwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. s. w. sind lauter Affenspiel und Verführung. — — — Homunculi und Bilder werden gemacht u. s. w. — — — in diesen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menschen. — — — — Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüth, daß es Niemand möglich ist auszusprechen: wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüth des Menschen. Wenn wir Menschen unser Gemüth recht erkennten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entspringt in dem Gemüth."

S. 513: Imaginatio wird konfirmirt und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen. — — — — Daß aber der Mensch nicht allemal perfekt imaginirt, perfekt g l a u b t, das macht, daß die Künste ungewiß heißen müssen, so doch gewiß und ganz wohl sein mögen." — Zur Erläuterung dieses letzten Satzes kann eine Stelle des Campanella, im Buche de sensu rerum et magia, dienen: Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere. (L. IV, c. 18)

Im selben Sinne spricht Agrippa v. Nettesheim, de occulta philosophia Lib. 1. c. 66: „Non minus subjicitur corpus

alieno animo, quam alieno corpori"; und c. 67: „Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in ilia hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente." — c. 68: „Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens exterminata."

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, de admir. naturae arcan. L. IV. dial. 5. S. 435: „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra."*)

Ebenso redet Joh. Bapt. von Helmont, der sehr bemüht ist, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichst viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung seiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit*). Quorsum imprimis etiam execrationes,

---

) Ibid. pag. 440: addunt Avicennae dictum: „ad validam alicujus imaginationem cadit camelus." Ibid., p 478, redet er vom Nestelflechten, fascinatio ne quis cum muliere coeat, und sagt: Equidem in Germania complures allocutus sum vulgari cognomento Necromantitas, qui ingenue confessi sunt, se firme satis credere, meras fabulas esse opiniones, quae de daemonibns vulgo circumferuntur, aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, recitatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinum, quare credulae ex intimo cordis effundunt excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae existimant, sed spiritibu), fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effascinant. Hinc fit, ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil unquam mirabile praestiterint: carent enim fide, quae cuncta operatur.

**) sc. vitalibus et animalibus.

***) „Der Teufel hat sie's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen."
Faust S. 150.

cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut et passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam, — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus. §. 15. Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentarium coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At exemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae cedem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dorminentem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud

prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum! virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur. quae apprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas - — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (de incantationibus. Opera Basil. 1567. p. 44) sagt; Sic contigit, tales esse homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, qua per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus.

Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit, in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigenthümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst mit dem Gotte ihrer Religion lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, in Folge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses theilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also andere Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinn eine weiße. Uebrigens macht Dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterschied. Sie ist zurückhaltend und geheimnißvoll, wie Dies zu ihrer Zeit nothwendig war: man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korollarium, sondern aus anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer „Offenbarung der Offenbarungen“,

Deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151, besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind „des gelassenen Willens Macht“. Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek Bd. 1, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein résumé als ein wörtliches Citat und vornehmlich aus S. 116, §. 87 und 88 entnommen ist: „Die magische Kraft setzt Den, der sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen-, Thier-, und Mineral-Reich, zu beherrschen und zu erneuern; wenn Viele in Einer magischen Kraft zusammenwirkten, die Natur paradiesisch umgeschaffen werden könnte. — — — — Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben, d. h. durch die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, insofern die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß Alles, wie Paulus sagt, unser ist und uns gehorchen muß.“ So weit Horst. — S. 131 des gedachten Werkes der J. Leade setzt sie auseinander, daß Christus seine Wunder durch die Macht seines Willens verrichtet habe, als da er zu dem Aussätzigen sagte: „Ich will, „sei gereinigt. Bisweilen aber ließ er es auf den Willen Derer „ankommen, die er merkte, daß sie Glauben an ihn hatten, indem „er zu ihnen sagte: was wollt ihr, daß ich euch thun sollte? da „ihnen zum Besten dann nicht weniger, als was sie vom Herrn „für sich in ihren Willen gethan zu haben verlangten, ausgewirkt „wurde. Diese Worte unsers Heilands verdienen von uns wohl „beachtet zu werden; sintemal die höchste Magie im Willen „liegt, dafern er mit dem Willen des Höchsten in Vereinigung „stehet: wenn diese zwei Räder in einander gehn und gleichsam „Eins werden, so sind sie“ u. s. w. — S. 132 sagt sie: „denn „was sollte einem Willen zu widerstehn vermögen, der mit Gottes „Willen vereinigt ist? Ein solcher Wille stehet in sothaniger Macht, „daß er allewegen sein Vorhaben ausführt. Es ist kein nackter „Wille, der seines Kleides, der Kraft, ermangelt; sondern führt „eine unüberwindliche Allmacht mit sich, wodurch er ausreuten „und pflanzen, tödten und lebendig machen, binden und lösen, „heilen und verderben kann, welche Macht allesammt in dem kö„niglichen freigeborenen Willen konzentrirt und zusammengefaßt „sein wird, und die wir zu erkennen gelangen sollen, nachdem wir „mit dem Heil. Geiste Eins gemacht, oder zu Einem Geiste und „Wesen vereinigt sein werden.“ — S. 133 heißt es: „wir müssen „die vielen und mancherlei Willen, so aus der vermischten Essenz „der Seelen erboren werden, allesammt ausdämpfen, oder ersäufen, „und sich in der abgründlichen Tiefe verlieren, woraus alsdann „der jungfräuliche Wille aufgehn und sich hervorthun wird, „welcher niemals einiges Dinges Knecht gewesen, das dem aus-

„gearteten Menschen angehört, sondern, ganz frei und rein, mit „der allmächtigen Kraft in Verbindung stehet, und unfehlbar dero= „selben gleich=ähnliche Früchte und Gefolgen hervorbringen wird, „— — — woraus das brennende Oel des Heil. Geistes, in der „ihre Funken von sich aufwerfenden Magia aufflammt.".

Auch Jacob Böhme, in seiner „Erklärung von sechs Punkten" redet, unter Punkt V. von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er sagt unter Anderm: „Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen: denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden. — Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. — In Summa: Magia ist das Thun im Willengeist."

Als Bestätigung, oder jedenfalls als Erläuterung der dargelegten Ansicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie mag hier eine seltsame und artige Anekdote Platz finden, welche Campanella, de sensu rerum et magia, L. IV. c. 18, dem Avicenna nacherzählt: Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit. et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et cruciata est valde donec arangii ciavos extraxerunt imprecantes bona et salutem.

Eine sehr merkwürdige, genaue Beschreibung tödtender Zauberei, welche die Priester der Wilden auf der Insel Nuckahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben, und deren Procedur unsern sympathetischen Kuren völlig analog ist, giebt Krusenstern in seiner Reise um die Welt, Ausgabe in 12°. 1812, Theil 1, S. 249 ff.*) — Sie ist besonders beachtenswerth, sofern hier die

---

*) Krusenstern sagt nämlich: Ein allgemeiner Glaube an Hexerei, welche von allen Insulanern als sehr wichtig angesehen wird, scheint mir einige Beziehung auf ihre Religion zu haben; denn es sind nur die Priester, die ihrer Aussage nach dieser Zauberkraft mächtig sind, obgleich auch einige aus dem Volke vorgeben sollen, das Geheimniß zu besitzen, wahrscheinlich um sich furchtbar machen und Geschenke erpressen zu können. Diese Zauberei, welche bei ihnen Kaha heißt, besteht darin, jemand, auf den sie einen Groll haben, auf eine langsame Art zu tödten; zwanzig Tage sind indeß der dazu bestimmte Termin. Man geht hiebei auf folgende Art zu Werke. Wer seine Rache durch Zauber ausüben will, sucht entweder den Speichel, den Urin, oder die Excremente seines Feindes auf irgend eine Art zu erlangen. Diese vermischt er mit einem Pulver, legt die gemischte Substanz in einen Beutel, der auf eine besondere Art geflochten ist, und vergräbt sie. Das wichtigste Geheimniß besteht in der Kunst, den Beutel richtig zu flechten, und in der Zubereitung des Pulvers. Sobald der Beutel ver=

Sache, fern von aller Europäischen Tradition, doch als ganz die selbe auftritt. Namentlich vergleiche man damit was Bende Bendsen, in Kiesers Archiv für thierischen Magnetismus, Bd. 9, Stück 1, in der Anmerkung S. 128—132 von Kopfschmerzen erzählt, die er selbst einem Andern mittelst abgeschnittener Haare desselben angezaubert hat; welche Anmerkung er mit den Worten beschließt: „die sogenannte Hexenkunst, so viel ich darüber habe erfahren können, besteht in nichts Anderem, als in der Bereitung und Anwendung schädlich wirkender, magnetischer Mittel, verbunden mit einer bösen Willenseinwirkung: Dies ist der leidige Bund mit dem Satan."

Die Uebereinstimmung aller dieser Schriftsteller, sowohl unter einander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit der animalische Magnetismus geführt hat, endlich auch mit Dem, was in dieser Hinsicht aus meiner spekulativen Lehre gefolgert werden könnte, ist doch wahrlich ein sehr zu beachtendes Phänomen. So viel ist gewiß, daß allen je dagewesenen Versuchen zur Magie, sie mögen nun mit, oder ohne Erfolg gemacht sein, eine Anticipation meiner Metaphysik zum Grunde liegt, indem sich in ihnen das Bewußtsein aussprach, daß das Kausalitätsgesetz bloß das Band der Erscheinungen sei, das Wesen an sich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von diesem aus, also von Innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur möglich sei, ein solches nur durch den Willen selbst vollzogen werden könne. Wollte man aber gar, nach Bako's Klassifikation, die Magie als die praktische Metaphysik aufstellen; so wäre gewiß, daß die zu dieser im richtigen Verhältniß stehende theoretische Metaphysik keine andere sein könnte, als meine Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung.

Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugniß ablegt, scheint nicht bloß auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten, noch auf der vorausgesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; sondern zum Theil hervorzugehn aus einer dunkeln Ahndung und Besorgniß, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück

---

graben ist, zeigen sich die Wirkungen bei dem, auf welchem der Zauber liegt. Er wird krank, von Tage zu Tage matter, verliert endlich ganz seine Kräfte, und nach 20 Tagen stirbt er gewiß. Sucht er hingegen die Rache seines Feindes abzuwenden, und erkauft sein Leben mit einem Schweine oder irgend einem andern wichtigen Geschenke, so kann er noch am neunzehnten Tage gerettet werden, und so wie der Beutel ausgegraben wird, hören auch sogleich die Zufälle der Krankheit auf. Er erholt sich nach und nach und wird nach einigen Tagen ganz wiederhergestellt."

verlege; während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte*). Diese Vermuthung findet eine Bestätigung an dem Haß des so vorsorglichen englischen Klerus gegen den animalischen Magnetismus**), wie auch an dessen lebhaftem Eifer gegen das, jedenfalls harmlose Tischrücken, gegen welches, aus dem selben Grunde, auch in Frankreich und sogar in Deutschland die Geistlichkeit ihr Anathema zu schleudern nicht unterlassen hat***).

Sinologie.

Für den hohen Stand der Civilisation China's spricht wohl nichts so unmittelbar, als die fast unglaubliche Stärke seiner Bevölkerung, welche, nach Gützlaff's Angabe, jetzt auf 367 Millionen Einwohner geschätzt wird†). Denn, wir mögen Zeiten oder

---

*) Sie wittern so etwas von dem

Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli:
Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der Höllen:
Er kehret bei uns selber ein.
Der Geist, der in uns lebt, verrichet es allein.

(Vergleiche Johann Beaumont, Historisch-Physiologisch- und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln, Halle im Magdeburgischen 1721, S. 281.)

**) Vergleiche Parerga, Bd. 1, S. 257. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 286.)

***) Am 4. August 1856 hat die Römische Inquisition an alle Bischöfe ein Circularschreiben erlassen, worin sie, im Namen der Kirche, sie auffordert, der Ausübung des animalischen Magnetismus nach Kräften entgegen zu arbeiten. Die Gründe dazu sind mit auffallender Unklarheit und Unbestimmtheit gegeben, eine Lüge läuft auch mit unter, und man merkt, daß das Sanctum officium mit dem eigentlichen Grunde nicht heraus will. (Das Rundschreiben ist im Dezemb. 1856 in der Turiner Zeitung abgedruckt, dann im Französischen Univers und von da im Journal des Débats, Jan. 3. 1857.)

†) Nach einem offiziellen Chinesischen, in Peking gedruckten Census-Bericht, welchen die im Jahre 1857 in Kanton und in den Palast des Chinesischen Gouverneurs eingedrungenen Engländer hier vorfanden, hatte China, im Jahre 1852, 396 Millionen Einwohner, und können jetzt, beim beständigen Zuwachs, 400 Millionen angenommen werden. — Dies berichtet der Moniteur de la flotte, Ende Mai 1857. —

Nach den Berichten der Russischen Geistlichen Mission zu Peking hat die offizielle Zählung von 1842 die Bevölkerung China's ergeben zu 414,687,000.

Länder vergleichen, so sehn wir, im Ganzen, die Civilisation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die Jesuitischen Missionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nebst dem eiteln Bestreben, nach frühern Spuren derselben bei ihm zu suchen, nicht dazu kommen, von den dort herrschenden sich gründlich zu unterrichten. Daher hat Europa erst in unsern Tagen vom Religionszustande China's einige Kenntnisse erlangt. Wir wissen nämlich, daß es daselbst zuvörderst einen nationalen Naturkultus giebt, dem Alle huldigen, und der aus den ältesten Zeiten, angeblich aus solchen stammt, in denen das Feuer noch nicht aufgefunden war, weshalb die Thieropfer roh dargebracht wurden. Diesem Kultus gehören die Opfer an, welche der Kaiser und die Großdignitarien, zu gewissen Zeitpunkten, oder nach großen Begebenheiten, öffentlich darbringen. Sie sind vor Allem dem blauen Himmel und der Erde gewidmet, jenem im Winter-, dieser im Sommersolstitio, nächstdem allen möglichen Naturpotenzen, wie dem Meere, den Bergen, den Flüssen, den Winden, dem Donner, dem Regen, dem Feuer u. s. w., jedem von welchen ein Genius vorsteht, der zahlreiche Tempel hat: solche hat andrerseits auch der jeder Provinz, Stadt, Dorf, Straße, selbst einem Familienbegräbniß, ja, bisweilen einem Kaufmannsgewölbe vorstehende Genius; welche letztern freilich nur Privatkultus empfangen. Der öffentliche aber wird außerdem dargebracht den großen, ehemaligen Kaisern, den Gründern der Dynastien, sodann den Heroen, d. h. allen Denen, welche, durch Lehre oder That, Wohlthäter der (chinesischen) Menschheit geworden sind. Auch sie haben Tempel: Konfuzius allein hat deren 1650. Daher also die vielen kleinen Tempel in ganz China. An diesen Kultus der Heroen knüpft sich der Privatkultus, den jede honette Familie ihren Vorfahren, auf deren Gräbern, darbringt. — Außer diesem allgemeinen Natur- und Heroenkultus nun, und mehr in dogmatischer Absicht, giebt es in China drei Glaubenslehren. Erstlich, die der Taossee, gegründet von Lootse, einem ältern Zeitgenossen des Konfuzius. Sie ist die Lehre von der Vernunft, als innerer Weltordnung, oder inwohnendem Princip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Giebelbalken (Taiki), der alle Dachsparren trägt und doch über ihnen steht (eigentlich der Alles durchdringenden Weltseele), und dem Tao, d. i. dem Wege, nämlich zum Heile, d. i. zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer. Eine Darstel-

---

Nach den von der Russischen Gesandtschaft in Peking veröffentlichten amtlichen Tabellen betrug die Bevölkerung, im Jahre 1849, 415 Millionen. (Postzeitung 1858.)

lung dieser Lehre, aus ihrer Quelle, hat uns, im Jahr 1842, Stanislas Julien geliefert, in der Uebersetzung des Laotsen Taoteking: wir ersehn daraus, daß der Sinn und Geist der Tao-Lehre mit dem des Buddhaismus ganz übereinstimmt. Dennoch scheint jetzt diese Sekte sehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer, die Taossee, in Geringschätzung gerathen zu sein. — Zweitens finden wir die Weisheit des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugethan sind: nach den Uebersetzungen zu urtheilen, eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politische Moralphilosophie, ohne Metaphysik sie zu stützen, und die etwas ganz specifisch Fades und Langweiliges an sich hat. — — Endlich ist, für die große Masse der Nation, die erhabene und liebevolle Lehre Buddha's da, welcher Name, oder vielmehr Titel, in China Fo, oder Fuh, ausgesprochen wird, während der Siegreich-Vollendete in der Tartarei mehr, nach seinem Familien-Namen, Schakia-Muni genannt wird, aber auch Burkhan-Bakschi, bei den Birmanen und auf Ceilon meistens Gotama, auch Tatagata, ursprünglich aber Prinz Siddharta heißt*). Diese Religion, welche, sowohl wegen

---

*) Zu Gunsten Derer, die sich eine nähere Kenntniß des Buddhaismus erwerben wollen, will ich hier, aus der Litteratur desselben in Europäischen Sprachen, die Schriften aufzählen, welche ich, da ich sie besitze und mit ihnen vertraut bin, wirklich empfehlen kann: ein Paar andere, z. B. von Hodgson und A. Remusat, lasse ich mit Vorbedacht weg. 1) Dsanglun, oder der Weise und der Thor, tibetanisch und deutsch, von J. J. Schmidt, Petersb. 1843, 2 Bde, 4, enthält, in der dem ersten, d. i dem tibetanischen Bande vorgesetzten Vorrede von S. XXXI bis XXXVIII, einen sehr kurzen, aber vortrefflichen Abriß der ganzen Lehre, sehr geeignet zur ersten Bekanntschaft mit ihr: auch ist das ganze Buch, als Theil des Kandschur (kanonische Bücher), empfehlenswerth — 2) Von demselben vortrefflichen Verfasser sind mehrere, in den Jahren 1829–1832 und noch später, in der Petersburger Akademie gehaltene deutsche Vorträge über den Buddhaismus in den betreffenden Bänden der Denkschriften der Akademie zu finden. Da sie für die Kenntniß dieser Religion überaus werthvoll sind, wäre es höchst wünschenswerth, daß sie zusammengedruckt in Deutschland herausgegeben würden. — 3) Von demselben: Forschungen über die Tibeter und Mongolen, Petersb. 1824. — 4) Von demselben: über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhaismus. 1828 — 5) Von demselben: Geschichte der Ost-Mongolen, Petersburg. 1829. 4. [ist sehr belehrend, zumal in den Erläuterungen und dem Anhang, welche lange Auszüge aus Religionsschriften liefern, in denen viele Stellen den tiefen Sinn des Buddhaismus deutlich darlegen und den echten Geist desselben athmen. —] 6) Zwei Aufsätze von Schiefner, deutsch, in den Mélanges Asiat. tirés du Bulletin historico-philol. de l'acad. de St. Pétersburg Tom. 1. 1851. — 7) Samuel Turner's Reise an den Hof des Teshoo Lama, a. d. E., 1801. — 8) Bochinger, la vie ascétique chez les Indous et les Bouddhistes, Strasb. 1831. — 9) Im 7. Bande des Journal Asiatique, 1825, eine überaus schöne Biographie Buddha's von Deshauterayes. — 10) Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme. Vol. 1. 4 1844. — 11) Rgya Tsher Rolpha. trad. du Tibétain p. Foucaux. 1848. 4. Dies ist die Lalitavistara, d. h. Buddha's Leben, das Evangelium der Buddhaisten. — 12) Foe Koue Ki, relation des royaumes Bouddhiques, trad. du Chinois par Abel Rémusat. 1836. 4. 13) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin, et du Russe en Français p. Klaproth. 1831. — 14) Klaproth, fragments Bouddhiques, aus dem nouveau Journ. Asiat. Mars 1831 besonders abgedruckt. — 15) Spiegel, de officiis

ihrer innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner, als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten Theile Asiens und zählt, nach Spence Hardy, dem neuesten Forscher, 369 Millionen Gläubige, aber bei Weitem mehr, als irgend eine andere. — Diese drei Religionen China's, von denen die verbreiteteste, der Buddhaismus, sich, was sehr zu seinem Vortheil spricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, sind weit davon entfernt, sich anzufeinden, sondern bestehn ruhig neben einander; ja, haben, vielleicht durch wechselseitigen Einfluß, eine gewisse Uebereinstimmung mit einander; so daß es sogar eine sprichwörtliche Redensart ist, daß „die drei Lehren nur Eine sind". Der Kaiser als solcher, bekennt sich zu allen dreien: viele Kaiser jedoch, bis auf die neueste Zeit, sind dem Buddhaismus speciell zugethan gewesen; wovon auch ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Dalai-Lama und sogar vor dem Teschu-Lama zeugt, welchem sie unweigerlich den Vorrang zugestehn, — Diese drei Religionen sind sämmtlich weder monotheistisch, noch polytheistisch und, wenigstens der Buddhaismus, auch nicht pantheistisch, da Buddha eine in Sünde und Leiden versunkene Welt, deren Wesen, sämmtlich dem Tode verfallen, eine kurze Weile dadurch bestehn, daß eines das andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angesehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von Denen, welche Ernst verstehn, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Athe-

---

sacerdotum Buddhicorum, Palice et latine. 1841. — 16) Derselbe, anecdota Palica, 1845. — [17) Dhammapadam, palice edidit et latine vertit Fausböll. Havniae 1855.] — 18) Asiatic researches Vol. 6. Buchanan, on the religion of the Burmas. und Vol. 20, Calcutta 1839, pats 2, enthält drei sehr wichtige Aufsätze von Csoma Körösi, welche Analysen der Bücher des Kandschur enthalten. — 19) Sangermano, the Burmesse Empire, Rome, 1833. — 20) Turnour, the Mahawanzo, Ceylon, 1836. — 21) Upham, the Mahavansi. Raja Ratnacari et Rajavali. 3. Vol. 1833. — 22) Ejusd. doctrine of Buddhism. 1829. fol. — 23) Spence Hardy, Eastern monachism, 1850. — 24) Ejusd. Manuel of Buddhism, 1853. Diese zwei vortrefflichen, nach einem 20jährigen Aufenthalt in Ceylon und mündlicher Belehrung der Priester daselbst verfaßten Bücher haben mir in das Innerste des Buddhaistischen Dogma's mehr Einsicht gegeben, als irgend andere. Sie verdienen ins Deutsche übersetzt zu werden, aber unverkürzt, weil sonst leicht das Beste ausfallen könnte. — [25) C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 1857, ein mit großer Belesenheit, ernstlichem Fleiß und auch mit Verstand und Einsicht aus allen hier genannten und manchen andern Schriften ausgezogenes vollständiges Kompendium des Buddhaismus, welches alles Wesentliche desselben enthält. — 26) Leben des Buddha, aus dem Chinesischen von Palladji, im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland herausgegeben von Erman, Bd. 15, Heft 1, 1856.

sten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht sei, den nichts als Worte kennenden Spaßphilosophen, unserer Zeit vorbehalten, die sich auch etwas darauf zu gute thun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schäker! Ich aber möchte unmaßgeblich rathen, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und wo man etwas Anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Die Europäer, welche vom Religionszustande China's Kunde zu gewinnen sich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich ist und früher auch Griechen und Römer, in analogen Verhältnissen gethan haben, zuerst auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimischen Glauben aus. Da nun in ihrer Denkweise der Begriff der Religion mit dem Theismus beinahe identifizirt, wenigstens so eng verwachsen war, daß er sich nicht leicht davon trennen ließ; da überdies in Europa, ehe man genauere Kenntniß Asiens hatte zum Zweck des Arguments e consensu gentium, die sehr falsche Meinung verbreitet war, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigstens einen obersten Gott und Weltschöpfer verehrten*), und da sie sich in einem Lande befanden, wo sie Tempel, Priester, Klöster in Menge und religiöse Gebräuche in häufiger Ausübung sahen, gingen sie von der festen Voraussetzung aus, auch hier Theismus, wenn gleich in sehr fremder Gestalt, finden zu müssen. Nachdem sie aber ihre Erwartungen getäuscht sahen und fanden, daß man von dergleichen Dingen keinen Begriff, ja, um sie auszudrücken keine Worte hatte, war es, nach dem Geiste, in welchem sie ihre Untersuchungen betrieben, natürlich, daß ihre erste Kunde von jenen Religionen mehr in dem bestand, was solche nicht enthielten, als in ihrem positiven Inhalt, in welchem sich zurechtzufinden überdies Europäischen Köpfen, aus vielen Gründen, schwer fallen muß, z. B. schon weil sie im Optimismus erzogen sind, dort hingegen das Dasein selbst als ein Uebel, und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angesehen wird, auf welchem es besser wäre, sich nicht zu befinden; sodann wegen des dem Buddhaismus wie dem Hinduismus wesentlichen, entschiedenen Idealismus, einer Ansicht, die in Europa bloß als ein kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt, in Asien aber selbst dem Volksglauben einverleibt ist, da sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein gilt und in Tibet, dem Hauptsitze der Buddhaistischen Kirche, sogar äußerst populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöse Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama in Kontrovers mit dem Ober-Teufel darstellt: jener verficht den Idealismus, dieser den

*) welches nicht anders ist, als wenn den Chinesen aufgebunden wird, alle Fürsten auf der Welt seien ihrem Kaiser tributär.

Realismus, wobei er unter Anderm sagt: was durch die fünf Quellen aller Erkenntniß (die Sinne) wahrgenommen wird, ist keine Täuschung, und was ihr lehrt, ist nicht wahr." Nach langer Disputation wird endlich die Sache durch Würfeln entschieden: der Realist, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt.*) Wenn man diese Grundunterschiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, sogar natürlich finden, daß die Europäer, indem sie den Religionen Asiens nachforschten, zuvörderst bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkte stehen blieben, weshalb wir eine Menge sich darauf beziehender, die positive Kenntniß aber gar nicht fördernder Aeußerungen finden, welche alle darauf hinauslaufen, daß den Buddhaisten und den Chinesen überhaupt der Monotheismus, — freilich eine ausschließlich jüdische Lehre, — fremd ist. Z. B. in den Lettres édifiantes (édit de 1819, Vol. 8 p. 46) heißt es: „die Buddhaisten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beschuldigt" und in den Asiatic Researches Vol. 6, p. 255, „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt sie uns als eine Nation, welche schon weit über die Rohheit des wilden Zustandes hinaus ist und in allen Handlungen des Lebens sehr unter dem Einfluß religiöser Meinungen steht, dennoch aber keine Kenntniß hat von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch ist das Moralsystem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht so gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menschengeschlechte herrschenden Religionslehren predigen." — Ebendaselbst S. 258. „Gotama's (d. i. Buddha's) Anhänger sind, genau zu reden, Atheisten." — Ebendaselbst S. 180. „Gotama's Sekte hält den Glauben an ein göttliches Wesen, welches die Welt geschaffen, für höchst irreligiös (impious)". — Ebendaselbst S. 268 führt Buchanan an, daß der Zarado, oder Oberpriester der Buddhaisten in Ava, Atuli, in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischof übergab, „unter die sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Wesen dasei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe und das allein würdig sei, angebetet zu werden." Genau das Selbe berichtet Sangermano, in seiner description of the Burmese empire, Rome 1833, p. 81, und er beschließt die Anführung der sechs schweren Ketzereien mit den Worten: „der letzte dieser Betrüger lehrte, daß es ein höchstes Wesen gebe, den Schöpfer der Welt und aller Dinge

---

**) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin et du Russe en Français p. Klaproth, Paris 1831, p. 65. — Auch im Asiatic Journal, new series, Vol. 1, p. 15. — [Köppen, die Lamaische Hierarchie, S. 315. —

darin, und daß dieser allein der Anbetung würdig sei" (the last of these impostors taught that there exists a Supreme Being, the Creator of the world and all things in it, and that he alone is worthy of adoration). Auch Colebrooke, in seinem, in den Transactions of the R. Asiat. Society, Vol. 1, befindlichen und auch in seinen Miscellaneous essays abgedruckten Essay on the philosophy of the Hindus, sagt S. 236: „die Sekten der Jaina und Buddha sind wirklich atheistisch, indem sie keinen Schöpfer der Welt, oder höchste, regierende Vorsehung anerkennen." — Imgleichen sagt J. J. Schmidt, in seinen „Forschungen über Mongolen und Tibeter" S. 180: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat: diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den Buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon." — Nicht minder sehn wir den gelehrten Sinologen Morrison, in seinem Chinese Dictionary. Macao 1815 u. f. J., Vol. 1, p. 217, sich bemühen, in den Chinesischen Dogmen die Spuren seines Gottes aufzufinden und bereit, Alles, was dahin zu deuten scheint, möglichst günstig auszulegen, jedoch zuletzt eingestehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden ist. Ebendaselbst S. 268 fg. bei Erklärung der Worte Thung und Tsing, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chinesische Kosmogonie beruht, erneuert er diese Untersuchung und schließt mit den Worten: „es ist vielleicht unmöglich, dieses System von der Beschuldigung des Atheismus frei zu sprechen." — Auch noch neuerlich sagt Upham in seiner History and Doctrine of Buddhism, Lond. 1829, S. 102: „Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moralischen Regierer, Lenker, oder Schöpfer." Auch der deutsche Sinologe Neumann sagt in seiner, weiter unten näher bezeichneten Abhandlung, S. 10, 11: „in China, in dessen Sprache weder Mohammedaner, noch Christen ein Wort fanden, um den theologischen Begriff der Gottheit zu bezeichnen." — — — „Die Wörter Gott, Seele, Geist, als etwas von der Materie Unabhängiges und sie willkürlich Beherrschendes, kennt die Chinesische Sprache gar nicht." — — — „So innig ist dieser Ideengang mit der Sprache selbst verwachsen, daß es unmöglich ist, den ersten Vers der Genesis, ohne weitläufige Umschreibung, ins Chinesische so zu übersetzen, daß es wirklich Chinesisch ist." — Eben darum hat Sir George Staunton 1848 ein Buch herausgegeben, betitelt: „Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken" (an inquiry into the proper mode of rendering

the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language)*).

Durch diese Auseinandersetzung und Anführungen habe ich nur die höchst merkwürdige Stelle, welche mitzutheilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik ist, einleiten und verständlicher machen wollen, indem ich dem Leser den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforschungen geschahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältniß derselben zu ihrem Gegenstand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinne forschten und ihre Fragen immer auf das oberste Princip aller Dinge, die weltregierende Macht u. s. f. gerichtet waren, hatte man sie öfter hingewiesen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (Engl. Thëen) bezeichnet wird. Dieses Wortes nächste Bedeutung ist nun „Himmel", wie auch Morrison in seinem Diktionär angiebt. Allein es ist bekannt genug, daß es auch in tropischer Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphysischen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes (édit. de 1819, Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing—tien ist der materielle und sichtbare Himmel; — Chin—tien der geistige und unsichtbare." Auch Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China, Buch 4, Kap. 1, sagt: „als sich die Jesuiten mit den übrigen Missionarien stritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, sahen die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten sie nach Makao." Jedenfalls konnten Europäer zuerst bei diesem Worte hoffen, auf der Spur der so beharrlich gesuchten Analogie Chinesischer Metaphysik mit ihrem eigenen Glauben zu sein, und Nachforschungen dieser Art sind es ohne Zweifel, die zu dem Resultat geführt haben, welches wir mitgetheilt finden in einem Aufsatz, überschrieben „Chinesische Schöpfungstheorie" und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Ueber den darin erwähnten Tschu-fu-tze, auch Tschu-hi genannt, bemerke ich, daß er im 12. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung gelebt hat und

*) Folgende Aeußerung eines Amerikanischen Schiffers, der nach Japan gekommen war, ist belustigend, durch die Naivetät, mit der er voraussetzt, daß die Menschheit aus lauter Juden bestehen müsse. Die Times vom 18. Oktober 1854 berichtet nämlich, daß ein Amerikanisches Schiff unter Capitain Burr nach Jeddo-Bay in Japan gekommen ist, und theilt dessen Erzählung von seiner günstigen Aufnahme daselbst mit. Am Schlusse heißt's:

He likewise asserts the Japanese to be a nation of Atheists, denying the existence of a God and selecting as an object of worship either the spiritual Emperor at Meaco, or any other Japanese. He was told by the interpretors that formerly their religion was similar to that of China, but that the belief in a supreme Being has latterly been entirely discarded (dabei ist ein Irrthum) and he professed to be much shocked at Deejunoskee (ein etwas Amerikanisirter Japaner) declaring his belief in the Deity.

der berühmteste aller Chinesischen Gelehrten ist; weil er die gesammte Weisheit der Früheren zusammengebracht und systematisirt hat. Sein Werk ist die Grundlage des jetzigen Chinesischen Unterrichts und seine Auktorität von größtem Gewicht. Am angeführten Orte also heißt es, S. 41 u. 42: „Es möchte scheinen, daß das Wort Tien „„das Höchste unter den Großen““ oder „„über Alles was Groß auf Erden ist““ bezeichnet: jedoch ist im Sprachgebrauch die Unbestimmtheit seiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer, als die des Ausdrucks Himmel in den Europäischen Sprachen.“ — — —

„Tschu-fu-tze sagt: „„daß der Himmel einen Menschen, (d. i. ein weises Wesen) habe, welcher daselbst über Verbrechen richte und entscheide, ist etwas, das schlechterdings nicht gesagt werden sollte; aber auch andrerseits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchste Kontrole über diese Dinge auszuüben.““

„Derselbe Schriftsteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend sei, oder nicht, und gab zur Antwort: „„man darf nicht sagen, daß der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menschen.““ — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrscher (Tschu) genannt, wegen des Begriffes der höchsten Macht, und eine andere drückt sich so darüber aus: „„wenn der Himmel (Tien) keinen absichtsvollen Geist hätte; so würde es sich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirsichbaum eine Birnblüthe trüge.““ — Andrerseits wird gesagt, daß der Geist des Himmels abzuleiten sei aus dem, was der Wille des Menschengeschlechts ist!“ (Durch das Ausrufungszeichen hat der Englische Uebersetzer seine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great“ or „above all what is great on earth“: but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, shoulp not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things.“

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not

be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear". On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!

Die Uebereinstimmung dieses letzten Aufschlusses mit meiner Lehre ist so auffallend und überraschend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahr nach Erscheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich sind gegen neue Gedanken der Hauptschutzwehren drei: Nicht-Notiznehmen, Nicht-gelten-lassen, und zuletzt Behaupten, es sei schon längst dagewesen. Allein die Unabhängigkeit meines Grundgedankens von dieser Chinesischen Auktorität steht, aus den angegebenen Gründen, fest: denn daß ich der Chinesischen Sprache nicht kundig, folglich nicht im Stande bin, aus Chinesischen, Andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu schöpfen, wird man mir hoffentlich glauben. Bei weiterer Nachforschung habe ich herausgebracht, daß die angeführte Stelle, sehr wahrscheinlich und fast gewiß, aus Morrison's Chinesischem Wörterbuch entnommen ist, woselbst sie unter dem Zeichen Tien zu finden sein wird: mir fehlt nur die Gelegenheit es zu verifiziren. — Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 7, 1837, enthält einen Aufsatz von Neumann: „die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach dem Werke des Tschu-hi", in welchem, von S. 60 bis 63, Stellen vorkommen, die mit denen aus dem Asiatic Journal hier angeführten offenbar eine gemeinschaftliche Quelle haben. Allein sie sind mit der in Deutschland so häufigen Unentschiedenheit des Ausdrucks abgefaßt, welche das deutliche Verständniß ausschließt. Zudem merkt man, daß dieser Uebersetzer des Tschuhi seinen Text nicht vollkommen verstanden hat; woraus ihm jedoch kein Vorwurf erwächst, in Betracht der sehr großen Schwierigkeit dieser Sprache für Europäer und der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel. Inzwischen erhalten wir daraus nicht die gewünschte Aufklärung. Wir müssen daher uns mit der Hoffnung trösten, daß, bei dem freier gewordenen Verkehr mit China, irgend ein Engländer uns ein Mal über das obige, in so beklagenswerther Kürze mitgetheilte Dogma näheren und gründlichen Aufschluß ertheilen wird.

Hinweisung auf die Ethik:

Die Bestätigungen der übrigen Theile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeschlossen. Jedoch sei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweisung auf die Ethik vergönnt.

Von jeher haben alle Völker erkannt, daß die Welt, außer ihrer physischen Bedeutung, auch noch eine moralische hat. Doch ist es überall nur zu einem undeutlichen Bewußtsein der Sache gekommen, welches, seinen Ausdruck suchend, sich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Dies sind die Religionen. Die Philosophen ihrerseits sind allezeit bemüht gewesen, ein klares Verständniß der Sache zu erlangen, und ihre sämmtlichen Systeme, mit Ausnahme der streng materialistischen, stimmen, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseins, Das, worauf Alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) desselben, in der Moralität des menschlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weise, über die Möglichkeit der Sache, sind sie sämmtlich wieder höchst uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor sich. Da ergiebt sich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist. Eben weil jener Punkt durch das Gewissen festgestellt ist, wird er zum Probierstein der Systeme; indem von der Metaphysik mit Recht verlangt wird, daß sie die Stütze der Ethik sei: und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand ertheilt, und der Moralität in der menschlichen Brust. Hier sind daher auch die Besten gescheitert: Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber läßt er die Moral gar arg im Stich. Kant läßt, nachdem die theoretische Vernunft am Ende ist, seinen, aus bloßen Begriffen herausgeklaubten*) kategorischen Imperativ als Deus ex machina auftreten mit einem absoluten

*) Siehe meine Preisschrift „über die Grundlage der Moral" §. 6.

Soll, dessen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, dasselbe, mit Christian-Wolfischer Breite und Langweiligkeit, zu einem kompleten System des moralischen Fatalismus ausspann, in seinem „System der Sittenlehre", und dann es kürzer darlegte in seinem letzten Pamphlet „der Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse," 1810.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat nun doch wohl unleugbar ein System, welches die Realität alles Daseins und die Wurzel der gesammten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist, wenigstens ein starkes Präjudiz für sich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja, hält schon, ehe es an die Ethik geht, Dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden und stets mißlichen Umwegen zu erreichen suchen. Auch ist es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelst der Einsicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unserm Intellekt diese anschauliche Welt darstellt, identisch ist mit dem Willen in uns. Nur die Metaphysik ist wirklich und unmitelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruirt ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik" betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehn würde: auch verleugne er sie meistens geradezu mit empörender Dreistigkeit (z. B. Eth. IV, prop. 37, Schol. 2). Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philosophisches System so ganz aus Einem Stück geschnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es ist, wie ich in der Vorrede zu demselben gesagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens, wodurch das alte ἁπλους ὁ μυθος της αληθειας εφυ sich abermals bestätigt. — Sodann ist hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens sich wohl mit Worten behaupten, aber schlechterdings nicht denken lassen. Wer dieses bestreiten will, hat zuvor das Axiom, welches schon die Scholastiker aufstellten, operari sequitur esse (d. h. aus der Beschaffenheit jedes Wesens folgt sein Wirken), umzustoßen, oder die Folgerung aus demselben unde esse inde operari, als falsch nachzuweisen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Denn ich will je nachdem ich bin: daher muß ich sein je nachdem ich will. Also ist Aseität des Willens die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik, und mit Recht sagt Spinoza: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae

necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur (Eth. I, def. 7). Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, ist ein Widerspruch. Wenn Prometheus seine Machwerke wegen ihres Thuns zur Rede stellen wollte; so würden diese mit vollem Rechte antworten: „wir konnten nur handeln, je nachdem wir waren: denn aus der Beschaffenheit fließt das Wirken. War unser Handeln schlecht, so lag das an unserer Beschaffenheit: sie ist Dein Werk: strafe Dich selbst" *). Nicht anders steht es mit der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod, welche ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden kann, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. Der letztere Punkt gehört meiner Philosophie an; den ersteren aber hat schon Aristoteles (de coelo I, 12) gründlich dargethan, indem er ausführlich zeigt, daß nur das Unentstandene unvergänglich sein kann, und daß beide Begriffe einander bedingen: ταυτα αλληλοις ακολουθει, και το τε αγενητον αφθαρτον, και το αφθαρτον αγενητον. — — — το γαρ γενητον και το φθαρτον ακολουθουσιν αλληλοις. — — ει γενητον τι, φθαρτον αναγκη (haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incorruptibile, et incorruptibile ingenerabile. — — generabile enim et corruptibile mutuo se sequuntur. — si generabile est, et corruptibile esse necesse est). So haben es auch, unter den alten Philosophen, alle die, welche eine Unsterblichkeit der Seele lehrten, verstanden, und keinem ist es in den Sinn gekommen, einem irgendwie entstandenen Wesen endlose Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengesetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Kontroverse der Präexistentianer, Kreatianer und Traducianer.

Ferner ist ein der Ethik verwandter Punkt der Optimismus aller philosophischen Systeme, der, als obligat, in keinem fehlen darf: denn die Welt will hören, daß sie löblich und vortrefflich sei, und die Philosophen wollen der Welt gefallen. Mit mir steht es anders: ich habe gesehn was der Welt gefällt und werde daher, ihr zu gefallen, keinen Schritt vom Pfade der Wahrheit abgehn. Also weicht auch in diesem Punkt mein System von den übrigen ab und steht allein. Aber nachdem jene sämmtlich ihre Demonstrationen vollendet und dazu ihr Lied von der besten Welt gesungen haben; da kommt zuletzt, hinten im System, als ein später Rächer des Unbilds, wie ein Geist aus den Gräbern, wie der steinerne Gast zum Don Juan, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des ungeheueren, namenlosen Uebels, des entsetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt: — und sie verstummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte,

*) Vergl. Parerga I, S. 115 fg. (In der 2. Aufl. I, S. 133 fg.)

um eine so schwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn schon in der Grundlage eines Systems das Dasein des Uebels mit dem der Welt verwebt ist, da hat es jenes Gespenst nicht zu fürchten; wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. Dies aber ist der Fall, wenn die Freiheit, statt in das operari, in das esse gelegt wird und nun aus ihr das Böse, das Uebel und die Welt hervorgeht. — Uebrigens aber ist es billig, mir, als einem Mann des Ernstes, zu gestatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz bestimmten Sinn verknüpfe; da nur ein solcher sich Andern mit Sicherheit mittheilen läßt, und Vauvenargue ganz Recht hat, zu sagen la clarté est la bonne foi des philosophes. Wenn ich also sage „Wille, Wille zum Leben"; so ist das kein ens rationis, keine von mir selbst gemachte Hypostase, auch kein Wort von ungewisser, schwankender Bedeutung: sondern wer mich frägt, was es sei, den weise ich an sein eigenes Inneres, wo er es vollständig, ja, in kolossaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. Ich habe demnach nicht die Welt aus dem Unbekannten erklärt; vielmehr aus dem Bekanntesten, das es giebt, und welches uns auf eine ganz andere Art bekannt ist, als alles Uebrige. Was endlich das Paradoxe betrifft, welches den asketischen Resultaten meiner Ethik vorgeworfen worden ist, an denen sogar der mich sonst so günstig beurtheilende Jean Paul Anstoß nahm, durch welche auch Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich nur die Sekretirungsmethode die anwendbare sei), veranlaßt wurde, im Jahre 1820 ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu schreiben, und die seitdem das stehende Thema des Tadels meiner Philosophie geworden sind; so bitte ich zu erwägen, daß Dergleichen nur in diesem nordwestlichen Winkel des alten Kontinents, ja, selbst hier nur in protestantischen Landen paradox heißen kann; hingegen im ganzen weiten Asien, überall wo noch nicht der abscheuliche Islam mit Feuer und Schwert die alten tiefsinnigen Religionen der Menschheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde*). Ich getröste mich demnach, daß meine Ethik, in Beziehung auf den Upanischad der heiligen Veden, wie auch auf die Weltreligion Buddha's, völlig orthodox ist, ja, selbst mit dem alten, echten Christenthum nicht im Widerspruch steht. Gegen alle sonstigen Verketzerungen aber bin ich gepanzert und habe dreifaches Erz um die Brust.

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollständig belehrt sein will, lese die vortreffliche Schrift des verstorbenen Pfarrers Bochinger: la vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

Schluß.

Den in dieser Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Bestätigungen, welche die empirischen Wissenschaften meiner Lehre, seit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen sich ohne Zweifel noch viele an, die nicht zu meiner Kunde gekommen sind: denn wie gering ist der Theil der in allen Sprachen so thätig betriebenen naturwissenschaftlichen Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des Einzelnen hinreicht. Aber auch schon das hier Mitgetheilte giebt mir die Zuversicht, daß die Zeit meiner Philosophie entgegenreift, und mit herzstärkender Freude sehe ich, wie im Laufe der Jahre allmälig die empirischen Wissenschaften auftreten als unverdächtige Zeugen für eine Lehre, über welche die „Philosophen von Profession“ (diese charakteristische Benennung, sogar auch die des „philosophischen Gewerbes“, geben einige naiv sich selbst) siebenzehn Jahre hindurch ein staatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul*) überlassen haben. Denn sie zu loben mag ihnen verfänglich, sie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht so recht sicher geschienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profession und dem Gewerbe“ ist, damit bekannt zu machen, daß man sehr ernstlich philosophiren könne, ohne weder unverständlich, noch langweilig zu sein, mochte auch eben nicht von Nöthen scheinen: wozu also hätten sie sich mit ihr kompromittiren sollen, da ja durch Schweigen sich Niemand verräth, die beliebte Sekretirungsmethode, als bewährtes Mittel gegen Verdienste, zur Hand und so viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumständen, jene Philosophie sich nicht wohl qualifizire vom Katheder docirt zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philosophie ist, — so sehr und so gewiß, daß wenn vom hohen Olymp herab die splitternackte Wahrheit käme, jedoch was sie brächte den durch dermalige Zeitumstände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgesetzter nicht entsprechend befunden würde, die Herren „von der Pro-

*) Nachschule zur ästhetischen Vorschule. — Das Vorhergehende bezieht sich auf 1835, die Zeit der ersten Auflage dieser Abhandlung.

fession und dem Gewerbe" mit dieser indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, sondern sie eiligst nach ihrem Olymp zurückkomplimentiren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungestört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- und Katheder-Philosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publikums von erwerblustigen Brodstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht, die spärlich ausgestreut unter der zahllosen Menge, einzeln im Laufe der Zeit, fast wie ein Naturspiel erscheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber Die müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituirten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofrathstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Kleanthes. Sie mögen daher auch ferner es halten wie sie wollen: die Wahrheit wird dem „Gewerbe" zu gefallen keine andere werden. Wirklich ist die ernstlich gemeinte Philosophie den Universitäten, als wo die Wissenschaften unter Vormundschaft des Staates stehn, entwachsen. Vielleicht aber kann es mit ihr dahin kommen, daß sie den geheimen Wissenschaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Universitäten, jene schlechte Doublette der Scholastik, deren oberstes Kriterium philosophischer Wahrheit der Landeskatechismus ist, desto lauter die Hörsäle wiederhallen läßt. -- You, that way; we, this way.*) — Shakesp. L. L. L. the end.

---

*) Ihr dahin; wir dorthin.

II.

Die beiden Grundprobleme der Ethik,

behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Arthur Schopenhauer.

I. **Ueber die Freiheit des menschlichen Willens**, gekrönt von der K. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral**, **nicht** gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Inhalt.

Preisschrift über die Freiheit des Willens.

Preisschrift über die Grundlage der Moral.

III. Begründung der Ethik.

IV. Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

Vorrede zur ersten Auflage.

Unabhängig von einander, auf äußern Anlaß, entstanden, ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und eben so wenig auf meine frühern Schriften berufen; weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall ab avo anzufangen war. Es sind eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also synthetisch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analytisch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erste war, hier das Letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehen von dem Allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch durch die specielle Ausführungen, haben beide Lehren an Faßlichkeit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutsamkeit hier sehr gewonnen. Demnach sind diese beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzusehen, gerade so, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine sehr wesent-

liche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches ist. Uebrigens, so heterogen auch der Gegenstand der zuletztgenannten Schrift dem der gegenwärtigen zu sein scheint; so ist dennoch zwischen ihnen wirklicher Zusammenhang, ja, jene Schrift ist gewissermaßen der Schlüssel zur gegenwärtigen, und die Einsicht in diesen Zusammenhang vollendet allererst das vollkommene Verständniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen sein wird, wo man mich liest, wird man finden, daß meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erste dieser beiden Abhandlungen bereits im neuesten Bande der zu Drontheim erscheinenden Denkschriften der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften ihre Stelle gefunden hat. Diese Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutschland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieser Preisschrift für Deutschland veranstalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derselben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abstatte.

Die zweite Abhandlung ist von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften **nicht** gekrönt worden, obschon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da diese Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt dasselbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leser findet dasselbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus ersehen, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, sondern nur zu tadeln gefunden hat und daß dieser Tadel in drei verschiedenen Ausstellungen besteht, die ich jetzt einzeln durchgehen werde.

Der erste und hauptsächlichste Tadel, dem die beiden andern nur accessorisch beigegeben sind, ist dieser, daß ich die Frage mißverstanden hätte, indem ich irriger Weise vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufstelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptsächlich gewesen nach dem **Nexus** der **Metaphysik** mit der **Ethik**. Diesen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlassen (omisso enim eo, quod potissimum

postulabatur), sagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergessen und sagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denselben dargelegt (principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit), jedoch hätte ich dieses als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leistete, geliefert.

Von diesem Widerspruch des Urtheils mit sich selbst will ich ganz absehen: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leser, die von der Dänischen Akademie gestellte Preisfrage, mit der ihr vorgesetzten Einleitung, wie beide, nebst meiner Verdeutschung derselben, der Abhandlung vorgedruckt stehen, jetzt aufmerksam zu durchlesen und sodann zu entscheiden, wonach diese Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwischen Ethik und Metaphysik. — Um dem Leser die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analysirend durchgehen und den Sinn derselben auf das Deutlichste hervorheben. Die Einleitung zur Frage sagt uns: „es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moralischen Gesetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerseits in der Moral als Wissenschaft, und andererseits im wirklichen Leben: in diesem letztern zeige derselbe sich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unsere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An diesen ursprünglichen Begriff der Moralität knüpften sich dann wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf diese Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen sei? ob vielleicht in einer ursprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatsächlich und unmittelbar im Bewußtsein, oder Gewissen, läge? diese müßte alsdann analysirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?" — Latein lautet die Frage, wenn vom Unwesentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, also: Ubinam sunt quaerenda *fons et fundamentum philosophiae*

moralis? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Dieser letzte Fragesatz zeigt aufs Deutlichste an, daß überhaupt nach dem Erkenntnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphrastische Exegese der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empirischen Bemerkungen: „es gebe, sagt sie, faktisch eine Moralwissenschaft; und ebenfalls sei es Thatsache, daß im wirklichen Leben moralische Begriffe sich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir selbst, in unserm Gewissen, über unsere Handlungen moralisch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moralischer Hinsicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moralische Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In diesem Allen nun trete doch eine ursprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moralischen Gesetze hervor, dessen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logische sei: d. h welche nicht nach dem bloßen Satze vom Widerspruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den diesen zum Grunde liegenden Maximen, bewiesen werden könne. Von diesem moralischen Urbegriff gingen nachher die übrigen moralischen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieses Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenstand der Forschung. — Daher also stelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Ursprung der Moral, die Grundlage derselben, soll gesucht werden (quaerenda sunt). Wo soll sie gesucht werden? d. h. wo ist sie zu finden? Etwan in einer uns angeborenen, in unserm Bewußtsein, oder Gewissen, liegenden Idee der Moralität? Diese, nebst den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analysirt (explicandis) zu werden. Oder aber ist sie wo anders zu suchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unserer Pflichten zu ihrer Quelle, als den so eben vorschlags- und beispielsweise angeführten?" — Dieses ist der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiseste Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Ursprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral schlechterdings keine andere sein, als die der Moralität selbst: denn was theoretisch und ideal Moral ist, das ist praktisch und real Moralität. Die Quelle dieser aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten sein: eben diesen Grund muß daher auch ihrerseits die Moral aufstellen, um sich, bei Allem was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwan ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also diesen letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat. Er ist also unleugbar das fundamentum philosophiae moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich ist es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der Ethik gesucht und aufgestellt werde, „ut principium aliquod Ethicae conderetur“, nicht in dem Sinn einer bloßen obersten Vorschrift oder Grundregel, sondern eines Realgrundes aller Moralität, und deshalb Erkenntnißgrundes der Moral. — Dieses leugnet nun aber das Urtheil, indem es sagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe liest: denn es steht eben, schwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da, und ist nicht wegzuleugnen, so lange die Worte der Lateinischen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig gewesen: aber die Sache ist wichtig und merkwürdig. Denn hieraus ist klar und gewiß, daß was diese Akademie gefragt zu haben leugnet, sie offenbar und unwidersprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet sie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwischen Metaphysik und Moral sei der Hauptgegenstand der Preisfrage (diese allein kann unter ipsum thema verstanden werden) gewesen. Jetzt beliebe der Leser nachzusehen, ob davon

ein Wort in der Preisfrage, oder in der Einleitung, zu finden sei: keine Silbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wissenschaften frägt, muß sie denn doch beide nennen: aber der Metaphysik geschieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieser ganze Hauptsatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denselben Worten lautet: Ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwischen Metaphysik und Moral schlechterdings nicht in dem Gesichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht; denn diese hebt an mit empirischen Bemerkungen, beruft sich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moralischen Beurtheilungen u. dgl., frägt sodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und schlägt endlich, als Beispiel einer möglichen Auflösung, eine angeborene, im Bewußtsein liegende Idee der Moralität vor, nimmt also in ihrem Beispiel, versuchsweise und problematisch, eine bloße psychologische Thatsache und nicht ein metaphysisches Theorem als Lösung an. Hiedurch aber giebt sie deutlich zu erkennen, daß sie die Begründung der Moral durch irgend eine Thatsache, sei es des Bewußtseins oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieselbe aus den Träumen irgend einer Metaphysik abgeleitet zu sehen erwartet: daher würde die Akademie eine Preisschrift, welche die Frage auf diese Art gelöst hätte, mit vollem Rechte haben abweisen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgestellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem Nexus der Metaphysik mit der Moral eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einsicht zutrauen, eine unmögliche wäre: unbeantwortbar, weil es eben keine Metaphysik schlechthin giebt, sondern nur verschiedene (und

zwar höchst verschiedene) Metaphysiken, d. h. allerlei Versuche zur Metaphysik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich so viele als es jemals Philosophen gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied singt, die also vom Grund aus differiren und dissentiren. Demnach ließe sich wohl fragen nach dem Nexus zwischen der Aristotelischen, Epikurischen, Spinozischen, Leibnitzischen, Lockeschen, oder sonst einer bestimmt angegebenen Metaphysik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwischen der Metaphysik schlechthin und der Ethik: weil diese Frage gar keinen bestimmten Sinn hätte, da sie das Verhältniß zwischen einer gegebenen und einer ganz unbestimmten, ja vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn so lange es keine als objektiv anerkannte und unleugbare Metaphysik, also eine Metaphysik schlechthin giebt, wissen wir nicht ein Mal, ob eine solche überhaupt auch nur möglich ist, noch was sie sein wird und sein kann. Wollte man inzwischen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, also freilich unbestimmten Begriff von der Metaphysik überhaupt hätten, in Hinsicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwischen dieser Metaphysik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; so ist das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in diesem Sinn genommene Frage so leicht und einfach sein, daß einen Preis auf dieselbe zu setzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter besagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphysik auch der Ethik ihre feste Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müsse. Zudem findet man diesen Gedanken gleich im ersten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage besonders die nachweise, daß sie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphysik, von der man ausginge und auf die man sich stützen könnte, ausschließt.

Ich habe also im Obigen unwidersprechlich nachgewiesen, daß die Königlich Dänische Societät Das wirklich gefragt hat, was sie gefragt zu haben leugnet; hingegen Das, was sie gefragt zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja, nicht einmal hat fragen können. Dieses Verfahren der Königlich Dänischen Societät wäre, nach dem von mir aufgestellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein

da dieselbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; so wird sie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht ist.

Was nun aber die Dänische Akademie wirklich gefragt hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderst in einem negativen Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, seit 60 Jahren, als sicher nachgewiesen annimmt. Sodann habe ich, im positiven Theile, die echte Quelle moralisch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewiesen, daß diese es sei, und keine andere es sein könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieser ethische Realgrund mit — nicht meiner Metaphysik, wie das Urtheil fälschlich angiebt, auch nicht mit irgend einer bestimmten Metaphysik, — sondern mit einem allgemeinen Grundgedanken steht, der sehr vielen, vielleicht den meisten, ohne Zweifel den ältesten, nach meiner Meinung den wahrsten, metaphysischen Systemen gemeinsam ist. Diese metaphysische Darstellung habe ich nicht, wie das Urtheil sagt, als einen Anhang, sondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es ist der Schlußstein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei gesagt habe, ich leistete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß diese mit keinem Worte auf eine metaphysische Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine solche gerichtet wäre. Ob nun übrigens diese metaphysische Auseinandersetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiste als gefordert worden, sei, oder nicht, ist Nebensache, ja, gleichgültig: genug, daß sie dasteht. Daß aber das Urtheil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von seiner Verlegenheit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphysische Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre sie vorangegangen; so hätte aus ihr das Princip der Ethik synthetisch abgeleitet werden müssen; was nur dann möglich gewesen wäre, wenn die Akademie gesagt hätte, aus welcher der vielen, so höchst verschiedenen Metaphysiken sie ein ethisches Princip abgeleitet zu sehen beliebe: die Wahrheit eines solchen aber wäre alsdann ganz von der

dabei vorausgesetzten Metaphysik abhängig, also problematisch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytische Begründung des moralischen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Voraussetzung irgend einer Metaphysik, aus der Wirklichkeit der Dinge geschöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieser Weg als der allein sichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch schon die ihm vorhergegangenen Englischen Moralisten, sich bemüht, das Moralprincip unabhängig von jeder metaphysischen Voraussetzung, auf analytischem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehen, wäre ein offenbarer Rückschritt. Hätte diesen die Akademie dennoch verlangt; so mußte sie wenigstens dies auf das Bestimmteste aussprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Dänische Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geschwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorhersehe, daß die Naseweisheit des Lesers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegische Abhandlung mit demselben Grundgebrechen wenigstens eben so sehr behaftet ist. Die Königlich Norwegische Societät hat sich dadurch freilich nicht abhalten lassen, meine Arbeit zu krönen. Dieser Akademie anzugehören, ist aber auch eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einsehen und vollständiger ermessen lerne. Denn sie kennt, als Akademie, kein anderes Interesse, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menschlicher Einsicht und Erkenntnisse. Eine Akademie ist kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe sie so hohe, ernste und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufstellt, vorher bei sich selbst auszumachen und fest zu stellen, ob sie auch wirklich bereit ist, der Wahrheit, wie sie immer lauten möge (denn das kann sie nicht vorher wissen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit sie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der steinerne Gast geladen worden, da ist, bei

dessen Eintritt, selbst Don Juan zu sehr ein Gentleman, als daß er seine Einladung verleugnen sollte. Diese Bedenklichkeit ist ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas sich in der Regel wohl hüten, Fragen solcher Art aufzustellen: wirklich sind die zwei vorliegenden die ersten, welche ich mich entsinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir seit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philosophie zu ernstlich nehme, als daß ich ein Professor derselben hätte werde können; so habe ich doch nicht geglaubt, daß derselbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenstehen könne.

Der zweite Tadel der Königlich Dänischen Societät lautet: scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit. Dagegen ist nichts zu sagen: es ist das subjektive Urtheil der Königlich Dänischen Societät*) zu dessen Erläuterung ich meine Arbeit veröffentliche, und derselben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, sondern aufbewahrt bleibe

> ἐστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
> ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ τε σελήνη,
> καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, —
> ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.

> (Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
> Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
> Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus.
> Usque Midam viatori narro hic esse sepultum.)

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung so gebe, wie ich sie eingesandt habe: d. h. ich habe nichts gestrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht wesentlichen Zusätze aber, welche ich nach der Absendung beigeschrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derselben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.

---

*) „Sie sagen: das muthet mich nicht an!
Und meinen, sie hätten's abgethan."
Goethe.

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit. Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernstlich **bewiesen** habe, mit einer Strenge, welche der mathematischen nahe kommt. Dies ist in der **Moral** ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geschehen, in die Natur des menschlichen Willens eindringend, die drei letzten Triebfedern desselben, aus denen alle seine Handlungen entspringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: quin ipse contra esse confiteri coactus est, Wenn das heißen soll, ich selbst hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; so wird der Leser sehen, daß davon keine Spur zu finden und so etwas mir nicht eingefallen ist. Sollte aber vielleicht mit jener Phrase etwan gar darauf angespielt sein, daß ich, an einer Stelle, gesagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollustsünden sei nicht aus dem selben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe abzuleiten; — so hieße dies aus Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schlusse und Abschiede ertheilt mir sodann die Königlich Dänische Societät noch einen derben Verweis, wozu, selbst wenn dessen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einsehe. Ich werde ihr also darauf dienen. Er lautet: plures recentioris aetatis *summos philosophus* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Diese summi philosophi sind nämlich — **Fichte** und **Hegel**! Denn über diese allein habe ich mich in starken und derben Ausdrücken, mithin so ausgesprochen, daß die von der Dänischen Akademie gebrauchte Phrase möglicherweise Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgesprochene Tadel würde, an sich selbst, sogar gerecht sein, wenn diese Leute summi philosophi wären. Dies allein ist der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was **Fichten** betrifft, so findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So

weit es hier zur Sprache kam, habe ich dasselbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugsam hervorgeht wie weit er davon entfernt war, ein summus philosophus zu sein: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann" hoch über Hegeln gestellt. Ueber diesen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entschiedensten Ausdrücken ergehen lassen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienst um die Philosophie ab; sondern er hat auf dieselbe, und dadurch auf die Deutsche Litteratur überhaupt, einen höchst verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte sagen pestilenzialischen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nachdrücklichste entgegen zu wirken, die Pflicht jedes selbst zu denken und selbst zu urtheilen Fähigen ist. Denn schweigen wir, wer soll dann sprechen? Nebst Fichten also ist es Hegel, auf den sich der am Schlusse des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja, von ihm ist, da er am schlimmsten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Dänische Societät von recentioris aetatis summis philosophis spricht, gegen welche ich unanständigerweise es an schuldigen Respekt habe fehlen lassen. Sie erklärt also öffentlich, von eben dem Richterstuhl herab, von welchem sie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem Tadel verwirft, diesen Hegel für einen summus philosophus.

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verschworener Journalschreiber, wenn besoldete Professoren der Hegelei, und schmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen sehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philosophen, den je die Welt besessen, unermüdlich und mit beispielloser Unverschämtheit, in alle vier Winde ausschreien; so ist das keiner ernsten Berücksichtigung werth, um so weniger, als die plumpe Absichtlichkeit dieses elenden Treibens nachgerade selbst dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber so weit kommt, daß eine ausländische Akademie jenen Philosophaster als einen summus philosophus in Schutz nehmen will, ja, sich erlaubt, den Mann zu schmähen, der, redlich und unerschrocken, dem falschen, erschlichenen, gekauften und zusammen-

gelogenen Ruhm mit **dem** Nachdruck sich entgegengestellt, der allein jenem frechen Anpreisen und Aufdringen des Falschen, Schlechten und Kopfverderbenden angemessen ist; so wird die Sache ernsthaft: denn ein so beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und schädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher **neutralisirt** werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geschehen. Solche also will ich jetzt so deutlich und faßlich darlegen, daß sie hoffentlich dienen werden, der Dänischen Akademie den Horazianischen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu diesem Zwecke sagte, die sogenannte Philosophie dieses **Hegels** sei eine kolossale Mystifikation, welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsere Zeit liefern wird, eine alle Geisteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erstickende und, mittelst des frevelhaftesten Mißbrauchs der Sprache, an dessen Stelle den hohlsten, sinnleersten, gedankenlosesten, mithin, wie der Erfolg bestätigt, verdummendesten Wortkram setzende Pseudophilosophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern, sowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewiesen wird, noch selbst irgend etwas beweist oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christenthum vorstellen soll, also

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis),

so würde ich Recht haben. Wenn ich ferner sagte, dieser summus philosophus der Dänischen Akademie habe Unsinn geschmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, so daß, wer sein gepriesenstes Werk,

die sogenannte „Phänomenologie des Geistes"*), lesen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde, als wäre er im Tollhause, — hinein gehöre; so würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Dänischen Akademie den Ausweg, zu sagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unsinn scheine, wäre bodenloser Tiefsinn. Da muß ich denn freilich nach einer festen Handhabe suchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden ist. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweisen, daß diesem summo philosopho der Dänischen Akademie sogar der gemeine Menschenverstand, so gemein er auch ist, abging. Daß man aber auch ohne diesen ein summus philosophus sein könne, ist eine Thesis, welche die Akademie nicht aufstellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch drei verschiedene Beispiele erhärten. Und diese werde ich entnehmen dem Buche, bei welchem er am allermeisten sich hätte besinnen, sich zusammennehmen und überlegen sollen, was er schrieb, nämlich aus seinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daselbst also, in der Abtheilung „Physik", §. 293 (zweite Auflage, von 1827), handelt er vom specifischen Gewichte, welches er specifische Schwere nennt, und bestreitet die Annahme, daß dasselbe auf Verschiedenheit der Porosität beruhe, durch folgendes Argument: „Ein Beispiel vom existirenden Specificiren „der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unter„stützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er „magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an „dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier „wird der eine Theil so inficirt, daß er ohne sein Volumen zu „verändern, schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht ver„mehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden." —

---

*) Heißt eigentlich „System der Wissenschaft", Bamberg 1807. In dieser Originalausgabe muß man es lesen, da es in den operibus omnibus von dem edirenden assecla etwas glatt geleckt sein soll.

Hier macht also der summus philosophus der Dänischen Akademie folgenden Schluß: „Wenn ein in seinem Schwerpunkt unterstützter Stab nachmals auf einer Seite schwerer wird; so senkt er sich nach dieser Seite: nun aber senkt ein Eisenstab, nachdem er magnetisirt worden, sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer geworden." Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „Alle Gänse haben zwei Beine, Du hast zwei Beine, also bist Du eine Gans." Denn in kategorische Form gebracht, lautet der Hegel'sche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite schwerer wird, senkt sich nach der Seite; dieser magnetisirte Stab senkt sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer geworden." Das ist die Syllogistik dieses summi philosophi und Reformators der Logik, dem man leider vergessen hat beizubringen, daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Im Ernst aber ist es die angeborene Logik, welche jedem gesunden und geraden Verstande dergleichen Schlüsse unmöglich macht, und deren Abwesenheit das Wort Unverstand bezeichnet. Wie sehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieser Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Masse redet, geeignet ist, den geraden Verstand der jungen Leute schief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinandersetzung. — Welches das Erste war.

Das zweite Beispiel vom Mangel des gemeinen Menschenverstandes in dem summo philosopho der Dänischen Akademie beurkundet der §. 269 desselben Haupt- und Lehrwerks, in dem Satz: „Zunächst widerspricht die Gravitation unmittelbar dem „Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die Materie „aus sich selbst zur andern hin." — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Gesetze der Trägheit so wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem andern angezogen, als daß er von ihm gestoßen wird?! Im einen wie im andern Fall ist es ja der Hinzutritt einer äußern Ursache, welcher die bis dahin bestehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar so, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind. — Und eine solche Albernheit so dummdreist hinzuschreiben! Und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den ersten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten

fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, desto dreister macht er. — Dem, der denken kann (welches nicht der Fall unsers summi philosophi war, der bloß „den Gedanken" stets im Munde führte, wie die Wirthshäuser den Fürsten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde), ist es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortstößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie solche jede Kausalerklärung zur Voraussetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher sagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus sich selbst" zu ihm hinstrebt; so muß man sagen, daß der gestoßene Körper „aus sich selbst" vor dem stoßenden flieht, und wie im Einen so im Andern das Gesetz der Trägheit aufgehoben sehen. Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kausalität, ja, ist eigentlich nur dessen Kehrseite: „jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt", sagt das Gesetz der Kausalität: „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein", sagt das Gesetz der Trägheit. Daher würde eine Thatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Kausalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles Unverstandes ist. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenschaft legt der summus philosophus der Dänischen Akademie im §. 298 desselben Meisterwerkes ab, woselbst er, gegen die Erklärung der Elasticität durch Poren polemisirend, sagt: „Wenn zwar sonst in „Abstracto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht „absolut sei, so wird sich doch in der Anwendung dagegen ge„sträubt, — — — — — — —; so daß in der That die Materie „als absolut-selbstständig, ewig, angenommen wird. Dieser „Irrthum wird durch den allgemeinen Irrthum des Verstandes „eingeführt, daß u. s. w." — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich sei? Und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß sie nicht, gleich allem Andern, entsteht und vergeht, sondern,

unzerstörbar wie unentstanden, alle Zeit hindurch ist und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies ist eine Erkenntniß a priori, so fest und sicher wie irgend eine mathematische. Ein Entstehen und Vergehen von Materie auch nur vorzustellen, ist uns schlechterdings unmöglich: weil die Form unsers Verstandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verstande geradezu entsagen. — Welches also das Dritte war. — Selbst das Prädikat absolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es besagt, daß ihr Dasein ganz außerhalb des Gebietes der Kausalität liegt, und nicht mit eingeht in die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen, als welche nur ihre Accidenzien, Zustände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf diese, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erstreckt sich das Gesetz der Kausalität, mit seinem Entstehen und Vergehen, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat absolut hat an der Materie seinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zulässig ist, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realisirender Begriff sein würde, nichts weiter als ein wohl aufgeblasener Spielball der Spaßphilosophen. — Beiläufig legt obiger Ausspruch dieses Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber und Rocken-Philosophie so ein sublimer, hypertransscendenter, aerobatischer und bodenlos tiefer Philosoph eigentlich, in seinem Herzen, kindlich zugethan ist und welche Sätze er nie sich hat beigehen lassen in Frage zu ziehen.

Also der summus philosophus der Dänischen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Masse schwerer werden könneu, und daß dies namentlich der Fall sei bei einem magnetisirten Eisenstabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Gesetze der Trägheit widerspreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich sei. Diese drei Beispiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, sobald die dichte Hülle des aller Menschenvernunft Hohn sprechenden, unsinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophns einherzuschreiten und dem geistigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung

läßt. Man sagt ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, sagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiae Hegelianae der Gerechte und Unparteiische beurtheilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen solchen Absurditätenlehrer ohne Umstände einen Scharlatan nannte, oder der, welcher ex cathedra academica dekretirte, er sei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer so reichen Auswahl von Absurditäten jeder Art, wie die Werke des summi philosophi darbieten, den drei eben präsentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenstand es sich einerseits nicht handelt um schwierige, vielleicht unlösbare, philosophische Probleme, die demnach eine Verschiedenheit der Ansicht zulassen; und andererseits nicht um specielle physikalische Wahrheiten, welche genauere empirische Kenntnisse voraussetzen; sondern es sich hier handelt um Einsichten a priori, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken lösen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieser Art ein entschiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverstandes ist, das dreiste Aufstellen solcher Unsinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns sehen läßt, welche Frechheit sich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geist ausschreit. Daher dies zu thun ein Mittel ist, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier dargelegten speciminibus in physicis halte man zusammen die Stelle im §. 98 desselben Meisterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulsivkraft" — und sehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieser Sünder herabblickt auf Neutons allgemeine Attraktion und Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wer Geduld hat, lese nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darstellung der Kantischen Philosophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienste Kants zu ermessen, auch von der Natur zu niedrig gestellt, um sich an der so unaussprechlich seltenen Erscheinung eines wahrhaft großen Geistes freuen zu können, statt dessen, von der Höhe selbstbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf diesen großen, großen Mann, als auf einen,

den er hundert Mal übersieht und in dessen schwachen, schülerhaften Versuchen er, mit kalter Geringschätzung, halb ironisch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung seiner Schüler, nachweist. Auch §. 254 gehört dahin. Diese Vornehmthuerei gegen echte Verdienste ist freilich ein bekannter Kunstgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächst der Unsinnsschmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieses Scharlatans war, so daß er, bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philosopheme, sondern auch auf jede Wissenschaft und ihre Methode, auf Alles was der menschliche Geist, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfsinn, Mühe und Fleiß sich erworben hat, vornehm, fastidiös, schnöde und höhnisch herabblickt von der Höhe seines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in seinem Abrakadabra verschlossenen Weisheit eine hohe Meinung beim Deutschen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

Sie sehen stolz und unzufrieden aus:
Sie scheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln ist das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beispiel. Sie sehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher ist es gar leicht, zu denken, wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, ist nicht Jedermanns Sache. Wer nun also, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftstellers auf Kredit angenommen hat, solche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Dessen gerathen, der einen schlechten Wechsel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu sehen erwartet, mit bitterm Protest zurückerhält, und sich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausstellers und die der Indossanten besser zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines summi philosophi, welchen die Dänische Akademie in Bezug auf jenen Papier-, Zeit und Kopf-Verderber gebraucht hat, das in Deutschland über denselben künstlich veranstaltete Lob-

geschrei, nebst der großen Anzahl seiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat Deshalb scheint es mir zweckmäßig, der Königlich Dänischen Societät die schöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher summus philosophus, Locke (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der schlechteste aller Philosophen genannt zu sein), das vorletzte Kapitel seines Meisterwerkes schließt, und die ich hier, zu Gunsten des Deutschen Lesers, Deutsch wiedergeben will:

„So groß auch der Lärm ist, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; so muß ich doch der Menschheit die Gerechtigkeit widerfahren lassen, zu sagen, daß nicht so Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falschen Meinungen befangen sind. Nicht daß ich dächte, sie erkennten die Wahrheit; sondern weil sie hinsichtlich jener Lehren, mit welchen sie sich und Andern so viel zu schaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn Jemand den größten Theil aller Parteigänger der meisten Sekten auf der Welt ein wenig katechisirte; so würde er nicht finden, daß sie hinsichtlich der Dinge, für die sie so gewaltig eifern, irgend eine Meinung selbst hegten, und noch weniger würde er Ursache finden, zu glauben, daß sie eine solche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anscheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern sie sind entschlossen, der Partei, für welche Erziehung oder Interesse sie geworben haben, fest anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche sie streiten, jemals zu prüfen, aber auch selbst nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menschen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernstliche Rücksicht nimmt; warum sollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche sich den Kopf zerbrechen und sich anstrengen werde, die Gründe dieser oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, seinen Lenkern gehorsam, Hand und Zunge stets bereit habe zur Unterstützung der gemeinsamen Sache, um dadurch sich denen zu bewähren, welche ihm Ansehen, Beförderung und Protektion, in der Gesellschaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Men-

schen Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen sie nie sich überzeugt, deren Proselyten sie nie geworden, ja, die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen sind. Obwohl man also nicht sagen kann, daß die Zahl der unwahrscheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner sei, als sie vorliegt; so ist doch gewiß, daß denselben Wenigere wirklich anhängen und sie fälschlich für Wahrheiten halten, als man sich vorzustellen pflegt."

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und sollte auch seine Sache die schlechteste auf der Welt sein. Durch tüchtige Subsidien kann man, so gut wie einen schlechten Prätendenten, auch einen schlechten Philosophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klasse der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falschen Ruhmes unberücksichtigt gelassen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derselben ausmacht: ich meine die Zahl Derer, welche nicht prätendiren, z. B. Professoren der Hegelei zu werden, oder sonstige Pfründen zu genießen, sondern als reine Gimpel (gulls), im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, Denen, die ihnen zu imponiren verstehen, nachschwätzen, wo sie Zulauf sehen, sich anschließen und mittrollen, und wo sie Lärm hören, mitschreien. Und nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten sich wiederholenden Phänomens auch von dieser Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spanischen Favoritautor mittheilen, welche, da sie durchaus belustigend ist und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutschland so gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leser jedenfalls willkommen sein wird. Besonders aber soll diese Stelle vielen jungen und alten Gecken in Deutschland zum Spiegel dienen, welche, im stillen, aber tiefen Bewußtsein ihres geistigen Unvermögens, den Schalken das Lob des Hegels nachsingen und in den nichtssagenden oder gar nonsensikalischen Aussprüchen dieses philosophischen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts sich so tief intellektuell herabsetzt, wie durch das Bewundern und Preisen des Schlechten. Denn Helvetius sagt

mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher ist das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entschuldigen: denn das Vortrefflichste in jeder Gattung tritt, vermöge seiner Ursprünglichkeit, so neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den ersten Blick zu erkennen, nicht nur Verstand, sondern auch große Bildung in der Gattung desselben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine späte und um so spätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung ist, und die wirklichen Erleuchter der Menschheit das Schicksal der Fixsterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Gesichtskreise der Menschen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falschen, Geistlosen, oder gar Absurden, ja, Unsinnigen, läßt keine Entschuldigung zu; sondern man beweist dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf ist und folglich es bis ans Ende seiner Tage bleiben wird: denn Verstand wird nicht erlernt. — Andererseits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, diese Pest der deutschen Litteratur, ein Mal nach Verdienst behandele, des Dankes der Redlichen und Einsichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn sie werden ganz der Meinung sein, welche Voltaire und Goethe, in auffallender Uebereinstimmung, so ausdrücken: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine.) „Der eigentliche Obskurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Cours bringt.“ (Nachlaß, Bd. 9, S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein so planmäßiges und gewaltsames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie diese letzten zwanzig Jahre in Deutschland? Welche andere hätte eine ähnliche Apotheose des Unsinns und Aberwitzes aufzuweisen? Für welche andere scheint Schillers Vers

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

so prophetisch bestimmt gewesen? Daher eben ist die Spanische Rhapsodie, welche ich, zum heitern Schluß dieser Vorrede, mit-

theilen will, so wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entstehen könnte, sie sei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieserhalb diene zur Nachricht, daß ich sie treu übersetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III. Crisi 4, p. 285 der ersten Bandes der ersten Antwerpener Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

„— — — Der Führer und Entzifferer unserer beiden Reisenden*) fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil sie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehen. —

Als sie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerksamkeit durch das Gehör erregt. Nachdem sie sich nach allen Seiten umgesehen, erblickten sie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt sie als seine Gefangenen fest, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners**), sondern mit einem eisernen Zaun. Dieser Kerl also bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich ist, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren“, sagte er, „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verstand ist, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Personen von Einsicht, mit ganzen Leuten zu thun habe; jedoch muß ich bemerken, daß wenn Jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verstande begabt sein sollte, er sich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und subtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verständlich sein können. Also aufgepaßt, meine Herren von Einsicht und Verstand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt,

---

*) Sie sind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer ist der Desengano, d. h die Enttäuschung; er ist der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erstgeborener der Haß ist: veritas odium parit.

**) Er meint den Herkules, von welchem er P. II. cr. 2, p. 133 (wie auch in der Agudeza y arte, Disc, 19; und gleichfalls im Discreto, p. 398) sagt, daß von seiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefesselt hielten. Er verwechselt ihn jedoch (durch ein Emblem des Alciatus verleitet) mit dem Merkur, welcher als Gott der Beredsamkeit, so abgebildet wurde

wie es sich für einen solchen schickt, scherzt wie ein Zoylus und stichelt wie ein Aristarch. Kein Wort wird aus seinem Munde gehen, welches nicht ein Mysterium in sich schlösse, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anspielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er sagt, werden Sentenzen von der erhabensten Tiefe*) sein.“ — „Das wird“, sagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger sein: denn wäre er arm, würde Alles, was er sagte, nichts taugen. Mit einer silbernen Stimme singt sich's gut, und mit einem goldenen Schnabel redet sich's noch schöner.“ — „Wohlan!“ fuhr der Scharlatan fort, „mögen sich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht selbst Adler an Verstand sind: denn für sie ist hier jetzt nichts zu holen.“ — Was ist das? Keiner geht fort? Keiner rührt sich? — Die Sache war, daß Keiner sich zu der Einsicht, daß er ohne Einsicht sei, bekannte, vielmehr Alle sich für sehr einsichtig hielten, ihren Verstand ungemein estimirten und eine hohe Meinung von sich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erschien — das dümmste der Thiere: denn auch es nur zu nennen ist beleidigend. „Hier sehen Sie“, schrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenschaften, am Denken und am Reden. Daß sich nur Keiner beigehen lasse, das Gegentheil zu sagen: denn da würde er seinem Verstande schlechte Ehre machen.“ — „Beim Himmel“, rief Einer, „ich sehe seine Flügel: o, wie großartig sie sind!“ — „Und ich“, sagte ein Anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie sie so fein sind!“ „Ihr seht es wohl nicht?“ sprach Einer zu seinem Nachbarn: „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich sehe nicht, daß da ein Adler sei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz respektabeln Zagel (Schwanz).“ — — „St! St!“ erwiderte ein Freund, „sagt das nicht, Ihr richtet Euch zu Grunde: sie werden meinen, Ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja was wir Andern sagen und thun: also folgt dem Strom.“ — „Ich schwöre bei allen Heiligen“, sagte ein anderer ebenfalls ehrlicher

*) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, vulgo Jahrbücher der wissenschaftlichen Litteratur, 1827, Nr. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentenciäs.

Mann, „daß das nicht nur kein Adler ist, sondern sogar sein Antipode: ich sage, es ist ein großer et cetera.“ — „Schweig doch, schweig!“ sagte ihn mit dem Ellenbogen stoßend, sein Freund, „willst du von Allen ausgelacht werden? Du darfst nicht anders sagen, als daß es ein Adler sei, dächtest du auch ganz das Gegentheil: so machen wir's ja Alle.“ — „Bemerken Sie nicht“, schrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt sein.“ Auf der Stelle sprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „Wie herrlich! Welche große Gedanken! Das Vortrefflichste der Welt! Welche Sentenzen! Laßt sie mich aufschreiben! Es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren ginge: (und nach seinem Hinscheiden werde ich meine Hefte ediren.“) *) — In diesem Augenblick erhob das Wunderthier jenen seinen ohrzerreißenden Gesang, der eine ganze Rathsversammlung aus der Fassung bringen kann, und begleitete ihn mit einem solchen Strom von Ungebührlichkeiten, daß Alle verdutzt dastanden, einander ansehend. „Aufgeschaut, aufgeschaut, meine gescheuten**) Leute“, rief eilig der verschmitzte Betrüger, „aufgeschaut und auf den Fußspitzen gestanden! Das nenne ich reden! Giebt es einen zweiten Apollo wie diesen? Was dünkt euch von der Zartheit seiner Gedanken, von der Beredsamkeit seiner Sprache? Giebt es auf der Welt einen größern Verstand?“ —

Die Umstehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu mucksen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden, vielmehr brachen Alle mit einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieser Schnabel“, rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören.“ — „Und mich soll der Teufel holen“, sprach fein leise ein Gescheuter, „wenn es nicht ein Esel ist und aller Orten bleibt: ich werde mich jedoch

---

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

**) Man soll schreiben „Gescheut“ und nicht „Gescheidt“; der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort sehr artig so ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

hüten, dergleichen zu sagen.“ — „Bei meiner Treue“, sagte ein Anderer, „das war ja keine Rede, sondern ein Eselgeschrei; aber Wehe dem, der so etwas sagen wollte! Das geht jetzt so in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Frosch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Esel für einen Adler. Was ist denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! Das ist's, worauf es ankommt.“

Kritilo war aufs Aeußerste gebracht, solche Gemeinheit von der einen und solche Verschmitztheit von der andern Seite sehen zu müssen. „Kann die Narrheit sich so der Köpfe bemeistern?“ dachte er. Aber der Spitzbube von Aufschneider lachte unter dem Schatten seiner großen Nase über Alle, und sprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu sich selbst: „Habe ich sie dir alle zum Besten? Könnte eine Kupplerin mehr leisten?“ und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeschmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „Daß nur Keiner sage, es sei nicht so; sonst stempelt er sich zum Dummkopf.“ Dadurch stieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher: auch Andrenio machte es schon wie Alle.— Aber Kritilo, der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte sich zu seinem verstummten Entzifferer mit den Worten: wie lange soll dieser Mensch unsere Geduld mißbrauchen, und wie lange willst Du schweigen? Geht doch die Unverschämtheit und Gemeinheit über alle Grenzen!“ — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es aussagt: die wird schon, wie sie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirst du eben Die, welche es jetzt bewundern, es verwünschen hören.“ Und genau so fiel es aus, als der Betrüger seinen Diphthong von Adler und Esel (so erlogen jener, wie richtig dieser) wieder hineinzog. Im selben Augenblick fing Einer und der Andere an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue“, sagte der Eine, „das war ja kein Genie, sondern ein Esel.“ — „Was für Narren wir gewesen sind!“ rief ein Anderer: und so machten sie sich gegenseitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei gesehen? Er hat wahrhaftig nicht ein

einziges Wort gesprochen, woran etwas gewesen wäre, und wir klatschten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Esel, und wir verdienen gesaumsattelt zu werden."

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro", sagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Riesen, neben welchem Enceladus und Typhoeus sich gar nicht sehen lassen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm ‚Riese!' zurufen wird, dadurch sein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tausende, ja zehntausende von Piastern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle. Hingegen Wehe Dem, der keinen Riesen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, sondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeschaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er sich, o wie er emporragt!" — Eine Gardine ging auf und es erschien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn gestellt, nicht mehr sichtbar gewesen wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinsicht, im Wesen und Thun. „Nun, was macht ihr? Warum schreiet ihr nicht? Warum applaudirt ihr nicht? Erhebet Eure Stimme, Redner! Singet, Dichter! Schreibt, Genies! Euer Chorus sei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!" — Alle standen erstarrt und fragten einander mit den Augen: „Was hat Der von einem Riesen? Welchen Zug eines Helden seht ihr an ihm?" — Aber schon fing der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu schreien an: „Ja, ja! der Riese, der Riese! der erste Mann der Welt! Welch ein großer Fürst war jener! Welch ein tapfrer Marschall dieser! Welch ein trefflicher Minister der und der!" Sogleich regnete es Dublonen über sie. Da schrieben die Autoren! schon nicht mehr Geschichte, sondern Panegyriken. Die Dichter, sogar Pedro Mateo*) selbst, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu sagen. Vielmehr schrien Alle um die Wette:

---

*) Er hat Heinrich IV. besungen: siehe Criticon, P. III, Cris. 12, p. 376.

„Der Riese! der große, der allergrößte Riese!“ Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich sagten sie freilich: „Wie tapfer ich lüge! Er ist noch immer nicht gewachsen, sondern bleibt ein Zwerg. Aber was soll ich machen? Geht ihr hin und sagt was ihr denkt: dann seht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und Essen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher sein was er will: er soll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Riese sein.“ — Andrenio fing an, dem Strome zu folgen und schrie auch: „Der Riese, der Riese, der ungeheure Riese!“ Und augenblicklich regnete es Geschenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „Das, das ist Lebensweisheit!“ Aber Kritilo stand da, und wollte außer sich gerathen: „Ich berste, wenn ich nicht rede“, sagte er. „Rede nicht“, sprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieser Riese uns den Rücken kehre, und du wirst sehen wie es geht.“ So traf es ein: denn sobald Jener seine Riesenrolle ausgespielt hatte und nun sich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „Welche Pinsel sind wir doch gewesen! das war ja kein Riese, sondern eine Pygmäe, an dem nichts, und der zu nichts war,“ und fragten sich unter einander, wie es nur möglich gewesen. Kritilo aber sprach: „Welch ein Unterschied ist es doch, ob man von Einem bei seinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abwesenheit die Sprache: wie groß ist doch die Entfernung zwischen über unsern Köpfen und unter unsern Füßen!“

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er sich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Riesen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja, weniger als nichts: wozu denn Alle Ja sagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu muckſen gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und sagte, es wäre ein Käfer. Alle sprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten.“ —

So weit Gracian, und so viel von dem summo philo-

sopho, vor welchem die Dänische Akademie ganz ehrlich meint Respekt fordern zu dürfen: wodurch sie mich in den Fall gesetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisschriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht fest darauf verlassen hätte, daß die Königlich Dänische Societät, wie es Recht ist und alle Akademien thun, in dem selben Blatte, darin sie ihre Preisfragen für das Ausland publicirt (hier die Halle'sche Litteraturzeitung) auch die Entscheidung derselben bekannt machen würde. Das thut sie aber nicht, sondern man muß die Entscheidung aus Kopenhagen einholen, welches um so schwieriger ist, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derselben in der Preisfrage angegeben wird. Diesen Weg habe ich daher sechs Monate zu spät eingeschlagen*).

Frankfurt a. M., im September 1840.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Beide Preisschriften haben in dieser zweiten Auflage ziemlich beträchtliche Zusätze erhalten, welche meistens nicht lang, aber an vielen Stellen eingefügt sind und zum gründlichen Verständniß des Ganzen beitragen werden. Nach der Seitenzahl kann man sie nicht abschätzen; wegen des größern Formats gegenwärtiger Auflage. Ueberdies würden sie nach zahlreicher sein, wenn nicht die Ungewiß-

*) Sie hat ihr Urtheil jedoch nachträglich publicirt, d. h. nach dem Erscheinen gegenwärtiger Ethik und dieser Rüge. Nämlich im Intelligenzblatt der Halle'schen Litteraturzeitung, November 1840, Nr. 59, wie auch in dem der Jena'schen Litteraturzeitung desselben Monats, hat sie dasselbe abdrucken lassen, — also im November publicirt was im Januar entschieden worden.

heit, ob ich diese zweite Auflage erleben würde, mich in der Zwischenzeit genöthigt hätte, die hieher gehörigen Gedanken, successiv, wo ich es eben konnte, einstweilen niederzulegen, nämlich theils im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 47, und theils in „Parerga und Paralipomena“, Bd. 2, Kap. 8. —

Die von der Dänischen Akademie verworfene und bloß mit einem öffentlichen Verweis belohnte Abhandlung über das Fundament der Moral erscheint also hier nach zwanzig Jahren in zweiter Auflage. Ueber das Urtheil der Akademie habe ich die nöthige Auseinandersetzung schon in der ersten Vorrede gegeben, und daselbst vor allen Dingen nachgewiesen, daß in demselben die Akademie leugnet gefragt zu haben was sie gefragt hat, hingegen gefragt zu haben behauptet was sie durchaus nicht gefragt hat: und zwar habe ich dieses (S. VII—XII) so klar, ausführlich und gründlich dargethan, daß kein Rabulist auf der Welt sie davon weiß brennen kann. Was es nun aber hiemit auf sich habe, brauche ich nicht erst zu sagen. Ueber das Verfahren der Akademie im Ganzen habe ich jetzt, nach zwanzigjähriger Zeit zur kühlsten Ueberlegung, noch Folgendes hinzuzufügen.

Wenn der Zweck der Akademien wäre, die Wahrheit möglichst zu unterdrücken, Geist und Talent nach Kräften zu ersticken und den Ruhm der Windbeutel und Scharlatane tapfer aufrecht zu erhalten; so hätte dies Mal unsere Dänische Akademie demselben vortrefflich entsprochen. Weil ich nun aber mit dem von mir verlangten Respekt vor Windbeuteln und Scharlatanen, welche von feilen Lobsängern und bethörten Gimpeln für große Denker ausgeschrien sind, ihr nicht dienen kann; so will ich, statt dessen, den Herren von der Dänischen Akademie einen nützlichen Rath ertheilen. Wenn die Herren Preisfragen in die Welt ergehen lassen, müssen sie vorher sich eine Portion Urtheilskraft anschaffen, wenigstens so viel man für's Haus braucht, gerade nur um nöthigenfalls doch Hafer von Spreu unterscheiden zu können. Denn außerdem, wenn es da in secunda Petri*) gar zu schlecht bestellt ist, kann man garstig anlaufen. Nämlich auf Midas-Urtheil folgt Midas-Schicksal, und bleibt nicht aus. Nichts kann

*) Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est „de judicio“.

davor schützen; keine gravitätische Gesichter und vornehme Mienen können helfen. Auch kommt es zu Tage. Wie dicke Perrücken man auch aufsetzen mag, — es fehlt doch nicht an indiskreten Barbieren, an indiskretem Schilfrohr, ja, heut zu Tage nimmt man sich nicht die Mühe, dazu erst ein Loch in die Erde zu bohren. — Zu diesem Allen kommt nun aber noch die kindliche Zuversicht, mir einen öffentlichen Verweis zu ertheilen und ihn in Deutschen Litteraturzeitungen abdrucken zu lassen, darüber, daß ich nicht so pinselhaft gewesen bin, mir imponiren zu lassen durch den von demüthigen Ministerkreaturen angestimmten und vom hirnlosen litterarischen Pöbel lange fortgesetzten Lobgesang, um darauf hin große Gaukler, die nie die Wahrheit, sondern stets nur ihre eigene Sache gesucht haben, mit der Dänischen Akademie für Summi philosophi zu halten. Ist es denn diesen Akademikern gar nicht eingefallen, sich erst zu fragen, ob sie auch nur einen Schatten von Berechtigung hätten, mir über meine Ansichten öffentliche Verweise zu ertheilen? Sind sie gänzlich von allen Göttern verlassen, daß ihnen dies nicht in den Sinn kam? Jetzt kommen die Folgen: die Nemesis ist da: schon rauscht das Schilfrohr! Ich bin, dem vieljährigen, vereinten Widerstande sämmtlicher Philosophieprofessoren zum Trotz, endlich durchgedrungen, und über die Summi philosophi unserer Akademiker gehen dem gelehrten Publiko die Augen immer weiter auf: wenn sie auch noch von armseligen Philosophieprofessoren, die sich längst mit ihnen kompromittirt haben und zudem ihrer als Stoff zu Vorlesungen bedürfen, noch ein Weilchen, mit schwachen Kräften, aufrecht erhalten werden; so sind sie doch gar sehr in der öffentlichen Aestimation gesunken, und besonders geht Hegel mit starken Schritten der Verachtung entgegen, die seiner bei der Nachwelt wartet. Die Meinung über ihn hat sich, seit zwanzig Jahren, dem Ausgang, mit welchem die in der ersten Vorrede mitgetheilte Allegorie Gracians schließt, schon auf drei Viertel des Weges genähert, und wird ihn, in einigen Jahren, ganz erreicht haben, um völlig mit dem Urtheil zusammenzutreffen, welches, vor zwanzig Jahren, der Dänischen Akademie tam justam et gravem offensionem gegeben hat. Daher will ich, als Gegengeschenk für ihren Verweis,

der Dänischen Akademie ein Goethe'sches Gedicht, in ihr Album, verehren:

„Das Schlechte kannst du immer loben:
Du hast dafür sogleich den Lohn!
In deinem Pfuhle schwimmst du oben
Und bist der Pfuscher Schutzpatron.

Das Gute schelten? Magst's probiren!
Es geht, wenn du dich frech erkühnst;
Doch treten, wenn's die Menschen spüren,
Sie dich in Quark, wie du's verdienst."

Daß unsere Deutschen Philosophieprofessoren den Inhalt der vorliegenden ethischen Preisschriften keiner Berücksichtigung, geschweige Beherzigung, werth gehalten haben, ist schon von mir, in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 47—49 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 48—50), gebührend anerkannt worden, und versteht sich überdies von selbst. Wie sollten doch hohe Geister dieser Gattung auf Das achten, was Leutchen wie ich, sagen! Leutchen, auf die sie, in ihren Schriften, höchstens im Vorübergehen und von oben herab einen Blick der Geringschätzung und des Tadels werfen. Nein, was ich vorbringe, ficht sie nicht an: sie bleiben bei ihrer Willensfreiheit und ihrem Sittengesetz; sollten auch die Gründe dagegen so zahlreich sein, wie die Brombeeren. Denn jene gehören zu den obligaten Artikeln, und sie wissen, wozu sie da sind: in majorem Dei gloriam sind sie da und verdienen sämmtlich Mitglieder der Königlich Dänischen Akademie zu werden.

Frankfurt a. M., im August 1860.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839

Motto:
La liberté est un mystère.

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?"

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives sein. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricität, freier Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkürlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art sein können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehen.

Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche; unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung, frei: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der

Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser *physischen* Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem *philosophischen* Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) *Die intellektuelle Freiheit*, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιος κατὰ διάνοιαν bei Aristoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollständigkeii der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte sie, als der physischen Freiheit zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur *moralischen Freiheit*, als welche eigentlich das liberum arbitrium ist, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu sein, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen sein würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch *frei* gewesen wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hinderniß; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich sein, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein *stärkeres Gegenmotiv* überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene

Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinhin stärkste Motiv, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Betheiligten, zustehen; welches im Resultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? — Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei“ — „dem eigenen Willen gemäß“: frägt man nun, ob der Wille selbst frei sei; so frägt man, ob der Wille sich selber gemäß sei: was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zu Folge heißt es: „Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will“: und durch das „was ich will“ ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „Kannst du auch wollen, was du willst?“ — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhinge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht; so entstände alsbald die zweite: „kannst du wollen, was du wollen willst?“ und so würde es ins Unendliche höher hinaufgeschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch mo=

difiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt nothwendig? Die gewöhnliche Erklärung, „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders sein kann", — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real Erklärung aber stelle ich diese auf: nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) sein: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann.*) — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige sein, mithin definirt werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch

*) Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 49.

sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst" heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache": dies aber ist identisch mit ohne „Nothwendigkeit". So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Realgrund, d. i. Ursache, sein muß — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) als schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu sein. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was ist Selbstbewußtsein?

Antwort: das Bewußtsein des eigenen Selbst, im Gegen=

satz des Bewußtseins anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseins, d. h. ihres Daseins als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtsein gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtsein zu ziehen; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseins anderer Dinge eintreten, theils weil die Grenzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Societät sein kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtsein, die Frage auf dem Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischer Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst, weil du sollst", wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtsein überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein anderer Dinge oder das Erkenntnißvermögen ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseins übrig behalten, wäre das Selbstbewußtsein. Wir übersehen schon von hier, daß der Reichthum desselben nicht groß sein kann: daher wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten,

wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseins hat man auch einen **innern Sinn***) aufgestellt, der jedoch mehr im bildlichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist: denn das Selbstbewußtsein ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtsein? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines **Wollenden**. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseins bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen desselben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.**) Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder

---

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior: Acad. quaest., IV, 7, Deutlicher beim Augustin, De lib. arb., II, 3 sqq. Dann bei Cartes: Princ. phil., IV, 190; und ganz ausgeführt bei Locke.

) Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater **Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen", es nicht einsehen. Nämlich de civit. Dei, Lib. XIV, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen? da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtsein treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig sind, zurück laufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußseins, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren S e l b s t b e w u ß t s e i n s, an dessen Grenze also, wo es an das Gebiet des B e w u ß t s e i n s a n d e r e r D i n g e stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann keiner in Abrede stellen: da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußseins eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem W i l l e n also finden wir das Selbstbewußsein sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun aber in diesem seinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die F r e i h e i t eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne des Worts, hervorginge, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavirend, aber doch schon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtsein.

Wenn ein Mensch will; so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun Etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung, Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt: in dieser Reaktion besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe nicht eintreten könnte; da es ihm sowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt sich, ob, wenn dieses Objekt für das Erkenntnißvermögen dasteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengesetzter entstehen könnte, also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen, verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtsein, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen? Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen, abstrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und somit unser Problem festgestellt. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein aber haben wir die Data zur Lösung desselben zu suchen, und werden zu dem Ende dessen Aussage genau prüfen, nicht aber, durch eine summarische Entscheidung, den Knoten zerhauen, wie Kartesius, der ohne Weiteres die Behauptung aufstellte: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ. phil., I, §. 41) Das Unstatthafte dieser Behauptung hat schon Leibnitz gerügt (Theod., I, §. 50, et III, §. 292), der doch selbst, in diesem Punkt, nur ein schwankes Rohr im Winde war und, nach den widersprechendesten Aeußerungen, endlich zu dem Resultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht necessitirt würde. Er sagt

nämlich: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Leibnitz, De libertate: Opera, ed. Erdmann, p 669.) Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten den Willen nur gewissermaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewissen Grade, und dann könne er sich ihr entziehen. Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt; so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 sein, u. s. f.

Wir wenden uns also mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtsein, in dem Sinn, den wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß giebt uns nun wohl dieses Selbstbewußtsein über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit, des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestellten, Motiv? oder über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, seines Ausbleibens in solchem Fall? Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondere, wie auch über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtsein erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach außen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja, einfältige Selbstbewußtsein hingegen kann nicht ein Mal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich.“ Das heißt in der Kürze: „Ich kann thun was ich will.“ Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag.

Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäß: dies aber ist der gleich Anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet „dem Willen gemäß“. Diese Freiheit wird das Selbstbewußtsein unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtsein sagt die Freiheit des Thuns aus, — unter Voraussetzung des Wollens: aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt worden. Wir forschen nämlich nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, ich kann thun was ich will“, nichts. Die Abhängigkeit unsers Thuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtsein allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtsein nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der Außenwelt (die uns als Bewußtsein von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtsein aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, außerhalb der Grenze des Selbstbewußtseins im Bewußtsein von andern Dingen; der Willensakt selbst allein in demselben, und nach dem Kausalverhältniß jener zu diesem wird gefragt. Sache des Selbstbewußtseins ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will“ gemeint ist. Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die That, die ihn, selbst für das Selbstbewußtsein, zum Willensakte stempelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch, wenn fertig, Entschluß; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtsein selbst erst die That: denn bis zu ihr ist er veränderlich. Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. philosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtsein pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er Entgegengesetztes*); aber Wollen nur Eines davon: und

*) Siehe „Parerga“, Bd. 2, § 327 der ersten (§ 339 der zweiten) Auflage.

welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtsein allererst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtsein nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein subjektive Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das „ich kann thun was ich will". Aber diese subjektive Möglichkeit ist ganz hypothetisch: sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun". Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtsein bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtsein anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen ist es die objektive Möglichkeit, die den Ausschlag giebt: diese aber liegt außerhalb des Selbstbewußtseins, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtsein fremd und gehört dem Bewußtsein anderer Dinge an. Jene subjektive Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objektive Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, sondern von Außen betrachten und also die objektive Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem sie so von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden.

Also das im Selbstbewußtsein liegende Gefühl „ich kann thun was ich will" begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehen werden in die anschauliche Welt, da zu ihr unser Leib, wie alles Andere, gehört. Dies Bewußtsein bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, — in der erstern lauter erfolglose und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen; so würde er jenes unmittelbare Bewußtsein, welches so häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwan so ausdrücken: „Ich kann thun was ich will: will ich links gehen, so gehe ich links: will ich rechts gehen, so gehe

ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei." Diese Aussage ist allerdings vollkommen wahr und richtig: nur liegt bei ihr der Wille schon in der Voraussetzung: sie nimmt nämlich an, daß er sich schon entschieden habe: also kann über sein eigenes Freisein dadurch nichts ausgemacht werden. Denn sie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern nur von den Folgen dieses Akts, sobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtsein ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter sein kann, die Willensfreiheit für etwas so ganz unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unzweifelhafte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernste daran, sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber sei bloße Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtsein gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unseres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens; sein Thun zwar hänge ganz allein von seinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und ebenso gut das Andere thun, wenn er wolle: aber er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andere zu wollen fähig sei. Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwan so: „Kannst du wirklich, von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen, dem Einen sowohl, als dem Andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschließenden Gegenständen des Besitzes ebenso gut den Einen, als den Andern vorziehen?" Da wird er sagen: „Vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andere wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so ant=

wortet der Mensch aus dem Selbstbewußtsein: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich.“ — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im innersten seines Bewußtseins sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseins zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtsein so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim, in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will“, wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes Andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel sein mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Außen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwanigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß

das unmittelbare Selbstbewußtsein hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandsregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtsein über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseins aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer sein könnte, als er selbst: und das weiß er nicht. Eben deßhalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrole solcher Verstandserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseins, dafür aber doch zur Sache und ausreichend sein wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtsein keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses ist ein sehr beschränkter Theil unsers gesammten Bewußtseins, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draußen möglich, was unmöglich, was nothwenig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja, reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Außenwelt und damit die Erfahrung; ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. w. Da draußen

also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr: kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit, „was ich will, das kann ich thun", welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent: ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtsein erhaltenen Bescheid resumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbstbewußtsein eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtsein entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseins betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseins „ich kann thun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äußern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtsein völlig stumm: denn

die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseins so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „Darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältniß seines *Thuns* zu seinem *Wollen*, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die *physische* Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil *wollen* könne; so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen; sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieser sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Räsonnement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „Du kannst *thun* was du *willst*: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes *wollen* und schlechterdings nicht Anderes, als dieses Eine."

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der königl. Societät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtsein noch einige Vervollständigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in *einem* Fall, noch eine Kontrole. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, der über die Data desselben reflektirende Vernunft und im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium sich beweisen ließe, auch nicht *ein Mal liegen können*; wodurch mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist, *negative* Wahrheiten a priori festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den

unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseins und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, neben ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtsein kann das unserige nicht sein. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwan dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseins, die andere von Vernunft und Erfahrung ausginge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen; wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regressus irgend ein Mal stille zu stehen, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseins entstehen, wann dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtsein von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtsein wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtsein der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie unsere Handlungen sind, einiges Licht aufgehen; wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unserm Probleme wenden; so wissen wir zum Voraus, daß, da dieses Vermögen wesentlich nach außen gerichtet ist, der Wille für dasselbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sein kann, wie er dies für das, dennoch in unserer Sache inkompetent befundene, Selbstbewußtsein war; sondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Wesen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehen und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden, a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen selbst, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; sondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Wesen, welche Gegenstände der äußern Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unsers Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unserer Untersuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewußtsein, der sogenannte innere Sinn, war: nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da sogar allein durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen“ auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Ursachen“, welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen*). Hieraus erhellt unwiderstehlich, daß

*) Die gründliche Ausführung dieser Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21.

das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen, ja, ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige vorauszusetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage „was führte diese Veränderung herbei?" gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie sehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ursache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch diesen Charakter von Nothwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinste Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnißgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschaueten Raume als Gesetz der streng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile desselben gegenseitig von einander auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit speciell und ausführlich nachzuweisen, das alleinige Thema der Geometrie ist. Daher eben, wie ich schon im Anfange erörtert habe, nothwendig sein und Folge einen gegebenen Grundes sein Wechselbegriffe sind.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenständen vorgehende Veränderungen sind also dem Gesetz der Kausalität unterworfen, und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feststeht.

Hinsichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, ist bloß zu fragen, ob es sich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: sobald dies ist, unterliegen seine Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. h. müssen durch eine Ursache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt sein.

Gehen wir nun mit unserer allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran und betrachten die in derselben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unsere Regel sich bezieht; so bemerken wir bald an diesen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterschiede, nach denen sie auch längst klassifizirt sind: nämlich sie sind theils unorganische, d. h. leblose, theils organische, d. h. lebendige, und diese wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Diese letzteren wieder finden wir, wenn auch im Wesentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüancirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, schwer von ihr zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den vollendetesten, dem Begriffe des Thiers am vollkommensten entsprechenden: auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehen wir den Menschen, — uns selbst.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu lassen, alle diese Wesen sämmtlich nur als objektive, reale Gegenstände der Erfahrung, und schreiten demgemäß zur Anwendung unseres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwan vorgehenden Veränderungen; so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewissen Gesetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verschiedenheit im Wesen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Ursach im engsten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde.

Die Ursach im engsten Sinne des Worts ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisirt sich überall durch zwei Merkmale: erstlich dadurch, daß bei ihr das

dritte Neutonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich“ seine Anwendung findet: d. h., der vorhergehende Zustand, welcher Ursach heißt, erfährt eine gleiche Veränderung, wie der nachfolgende, welcher Wirkung heißt. — Zweitens dadurch, daß, dem zweiten Neutonischen Gesetze gemäß, allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt; so daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursach auch der Grad der Wirkung, und vice versa, sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses zweiten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maßgabe der Ursache wächst, wie das Mariottesche Gesetz besagt; so ist dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehen. Ferner wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung: bei dieser tritt aber wieder dasselbe Verhältniß ein zwischen dem Grade der Ursach und dem der Wirkung: und so ist es in vielen Fällen. Solche Ursachen im engsten Sinn sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der Reiz, d. h. diejenige Ursach, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder auch der Erde beigemischten Kalk, zu einem außerordentlich schnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize

ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein Weniges überschritten; so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der Pflanze sein. So auch können wir durch Wein, oder Opium, unsere Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maß des Reizes überschritten; so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte sein. — Diese Art der Ursachen, also Reize, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen als solcher bestimmen. Alle Verönderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organische und vegetative Veränderungen, oder Funktionen, thierischer Leiber gehen auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. s. w. Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, so geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen ausschließlich nach Reizen vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie jedoch sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies hauptsächlich Mimosa pudica, Hedysurum gyrans und Dionaea muscipula. Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausschließlich auf Reize erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; sondern es im Stande sein mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzusuchen. Deshalb tritt bei Wesen dieser Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewußtsein. Daß dem thierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches als solches eben nur auf Reize vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht, und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Physiologie animalische Funktio=

nen nennt, geschehen in Folge eines erkannten Objekts, also auf Motive. Demnach ist ein Thier jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene, äußere Bewegungen und Veränderungen alle Mal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewußtsein gegenwärtige Vorstellungen erfolgen. So unendliche Abstufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorstellungen, und eben damit das Bewußtsein, auch haben mag; so ist doch in jedem so viel davon vorhanden, daß das Motiv sich ihm darstellt und seine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbstbewußtsein die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige sich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper sich auf Reize, oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von außen, welche hier unser Standpunkt ist, nie zweifelhaft bleiben: so augenscheinlich verschieden ist die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt stets durch unmittelbare Berührung, oder sogar Intussusception, und wo auch diese nicht sichtbar ist, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme ist; so verräth sie sich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intensität des Reizes hat, wenn gleich dieses Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes dasselbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verursacht, fallen alle solche Unterschiede ganz weg. Denn hier ist das eigentliche und nächste Medium der Einwirkung nicht die Atmosphäre, sondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter, als wahrgenommen, erkannt zu sein; wobei es ganz einerlei ist, wie lange, ob nahe, oder ferne, und wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle diese Unterschiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht; sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weise, vorausgesetzt, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des hier zu erregenden Willens sei. Denn auch die philosophischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, sofern der zu affizirende Körper für sie empfänglich ist. Ich sagte eben: „des hier zu erregenden Willens“: denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt sich hier dem Wesen selbst, innerhalb und unmittelbar, Dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Springfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Ursachen im engsten Sinne sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft, oder Qualität: immer wird sie

von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtsein ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnißlosen, sogar leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Ursachen, wenn man, von der Erscheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwan ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstriren wollen, — dies lasse ich dahin gestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen*).

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseins vor jedem thierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtsein fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehen, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich Das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten: sie haben daher keine andere als anschauliche Vorstellungen, und erkennen demnach nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müssen daher alle Mal anschaulich und gegenwärtig sein. Hievon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt; wodurch die Kausalität des Motivs hier sehr augenfällig wird. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist; eine

*) Es versteht sich, daß ich hier mich selbst meine und nur des erforderten Inkognitos wegen nicht in der ersten Person reden durfte.

gewissermaßen wirkliche der Instinkt, sofern vermöge desselben, das Thier im Ganzen seiner Handlungsweise nicht eigentlich durch Motive, sondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, welcher jedoch seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, durch Motive erhält, also in die Regel zurückkehrt. Die nähere Erörterung des Instinkts würde mich hier zu weit von meinem Thema abführen: ihr ist das 27. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerks gewidmet. — Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Thun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Einbruch der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig: dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieses, daß der Mensch durch eine eigene Klasse von Vorstellungen (abstrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendesten, ja, allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt; wodurch sein Treiben von dem der Thiere so augenfällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hierdurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen

als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen. Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, in einem bloßen Gedanken bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von außen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive, an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann; welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des

Worts, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern; so werden wir bemerken, daß indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint; durch welches Alles zusammengenommen der Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte ist am wenigsten der Fall bei der mechanischen Kausalität, welche deshalb die faßlichste von allen ist: hieraus entsprang im vorigen Jahrhundert das falsche, in Frankreich sich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutschland aufgekommene Bestreben, jede andere auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vorgänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der stoßende Körper bewegt den ruhenden, und soviel Bewegung er mittheilt, soviel verliert er: hier sehen wir gleichsam die Ursache in die Wirkung hinüberwandern; beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel. Und so ist es eigentlich bei allen rein mechanischen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall ist, hingegen das oben Gesagte eintritt, je höher wir hinaufsteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung betrachten, z. B. zwischen der Wärme als Ursach und ihren verschiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. s. w., oder zwischen Verdunstung als Ursach und Erkältung, oder Krystallisation, als Wirkungen; oder zwischen Reibung des Glases als Ursach und freier Elektricität, mit ihren seltsamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwischen langsamer Oxydation der Platten als Ursach und Galvanismus, mit allen seinen elektrischen, chemischen, magnetischen Phänomenen als Wirkung. Also Ursach und Wirkung sondern sich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zusammenhang unverständlicher, die Wirkung scheint mehr zu enthalten, als die Ursach ihr liefern konnte; da diese sich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organischen Körpern übergehen, wo nun bloße Reize, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere, der Säfte und Theile auf einander, die Ursachen sind, und als ihre Wirkung das Leben, in seiner unendlichen Komplikation und

in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt*).

Hat nun aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung etwan auch die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindesten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche, bei Berührung mit der andern Hand sich entladen, — muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Samenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrtausende hindurch keine Veränderung zeigte, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einflusse der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zur Pflanze entwickeln. Die Ursach ist complicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden, und beide sind deutlich gesondert: jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt; sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden sein. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammenhing, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz anderer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursache und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältnisses zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen Kausalverhältnisse, auch dieses bloß von Außen kennten: so aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache hier Statt hat, ist uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, so wenig wie oben beim Reiz, das Kausalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, sprechen wir aus, sobald wir es als Kausalverhältniß erkennen und durch

*) Die ausführlichere Darlegung dieses Auseinandertretens der Ursach und Wirkung findet man im „Willen in der Natur", Rubrik „Astronomie", S. 80 fg. der zweiten (S. 87 fg. der dritten) Auflage.

diese unserm Verstande wesentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Gestaltungen des Kausalverhältnisses völlig analog und nur als die höchste Stufe, zu der diese sich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine schwache Dämmerung von Bewußtsein, gerade so viel, als nöthig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen: daher liegt, auf diesen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen setzen sich der Eidechse, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt sich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; so daß man sogar diese Verschiedenheit der Entfernung zwischen Motiv und Handlung zum Maßstabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menschen wird sie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügsten Thieren muß die Vorstellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anschauliche sein: selbst wo schon eine Wahl möglich wird, kann sie nur zwischen dem anschaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund steht zaudernd zwischen dem Ruf seines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das stärkere Motiv wird seine Bewegung bestimmen; dann aber erfolgt sie so nothwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehen wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reiz und der Ursach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv als wirkende Ursache, ein Reales, ein Gegenwärtiges sein, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursache so offen vor, wie die Wirkung: er sieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes eben so augenfälliges Motiv, oder Dressur entgegenwirkt. Den Zusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln ist unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein liberum

arbitrium indifferentiae. d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtsein ein vernünftiges, also ein der nichtanschauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft gar weit entfernt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, selbst aus den fernsten Zeiten, jedoch so, daß ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl, durch die oft schwierige Kombination komplicirter äußerer Umstände, viele Irrthümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven sind. Hiezu kommt noch, daß der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun. Inzwischen sieht man sein Thun erfolgen und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die man hätte erfolgen sehen; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Ursache unmöglich ist. Dem entsprechend bringt man auch umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag, welche der, womit man die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menschen so genau kennte, wie dort die Länge und Dicke der Balken, die Durchmesser der Räder, das Gewicht der Lasten u. s. w. Diese Voraussetzung befolgt Jeder, so lange er nach Außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt: denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er, die Sache theoretisch und philosophisch zu beurtheilen, als wozu die menschliche Intelligenz eigentlich nicht bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstande der Beurtheilung; so läßt er sich durch die geschilderte immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Dasein, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne ebenso gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst, ohne Ursache, und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unab-

sehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrthum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im ersten Abschnitt hinlänglich geprüfte Aussage des Selbstbewußtseins „ich kann thun was ich will“; zumal wenn diese, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer, vor der Hand bloß sollicitirender und einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst, in unserm Selbstbewußtsein liege die Gewißheit einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseins zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn: ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.“ Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.“ Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtsein hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig sein kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun

das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er sehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will", dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt den Mensch, er könne es *wollen* und also die Fahne auf diesem Punkte fixiren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „ich kann dies wollen" ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den *leichteren* unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. — Ebenso irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will: ich kann, *wenn ich will*, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch selbst einer werden, — wenn ich *will*! — Aber ich vermag nicht, es zu

wollen; weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. — Dies Alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will" des Selbstbewußtseins, worin noch heut zu Tage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeinen, und sie demnach als eine gegebene Thatsache des Bewußtseins geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie. professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatsache des Bewußtseins sei (Vol. 1. p. 19, 20), und Kanten tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatsache sei: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?" (p. 50) „la liberté est un fait, et non une croyance" (ibid.). — Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die Alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysirte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Thatsache des Selbstbewußtseins pochend, die Freiheit des Willens als thatsächlich gegeben präkonisiren. Doch thue ich ihnen vielleicht Unrecht; indem es sein kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brod, Alles lehren, was einem hohen Ministerio wohlgefällig sein könnte.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu erwarten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: „das Gebälk stürzt ein!" wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenso

mächtig ist, die Leute zum Hause hinaus zu werfen, wie die handfesteste mechanische Ursache.

Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für alle diese a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen sein. So sagt es der reine Verstand a priori, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigernd, komplicirter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationellen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Ursachen hiermit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen muß: daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen; so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie, im einzelnen Fall, mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt; welches Alles in eben solcher Strenge des Kausalzusammenhanges vor sich geht, wie wenn rein mechanische Ursachen, in komplicirter Verbindung, einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursache, haben die im Glase nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektrisirten Korkkügelchen ebenso sehr wie die Bewegungen des Menschen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen; so wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stille steht; er hat keine Form so etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, ist die allgemeinste Form unsers Erkenntnißvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objekte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, was von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund jetzt A wirkt, während

es ebenso wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denselben Umständen könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Kausalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgestellten Begriff des absolut Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Ursache ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist alle Mal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlaßt bloß zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäß ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen mußte. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nöthigt sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies sehen wir in der gesammten Physik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung besteht Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Ebenso ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie selbst ist die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen dieser Art und in jeder derselben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf eine ursprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei steht die Erklärung stille: sie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine solche Kraft sich äußert, d. h. die Ursachen, welche ihre Wirksamkeit hervorrufen. Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Ursachen, die den Gang der Weltkörper bestimmen, wirken Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandtschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen, äußern, und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Ursachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Ebenso setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf specifische innere und äußere

Reize bestimmt reagirt. Und so ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so faßliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elasticität zur Voraussetzung, welche nicht weniger, als die eben erwähnten, unergründliche Naturkräfte sind. Also überall bestimmen die Ursachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeußerungen ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewisse Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Ursachen im engsten Sinne und bei den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den Motiven; da ja die Motivation nicht im Wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern nur eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseins, auch von innen und unmittelbar bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügsten Thieren zeigt sich schon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem

der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersytes. Daher ist die Wirkung des selben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser, eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber so lange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist: bald glauben wir, daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und seine Kraft an ihm versucht, wobei denn jenes, „ich kann thun was ich will", den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des Andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menschen, wie jede andere Sache, deren Eigenschaften wir bereits kennen gelernt haben, und sehen mit Zuversicht vorher, was von ihm zu erwarten steht und was nicht. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Bösen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, sich an Den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird sich unter den Leuten umsehen, die schon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodot's Erzählung (VII, 164) war Gelo von Syrakus in die Nothwendigkeit versetzt, eine sehr große Geldsumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er sie ihm, unter freier Disposition darüber, ins Ausland mitgeben mußte: er erwählte dazu den Kadmos, als welcher einen Beweis seltener, ja unerhörter Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte sich vollkommen. — Gleichermaßen erwächst erst aus der Erfahrung und

wenn die Gelegenheit kommt, die Bekanntschaft mit uns selbst, auf welche das Selbstvertrauen, oder Mißtrauen, sich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Besonnenheit, Muth, Redlichkeit Verschwiegenheit, Feinheit, oder was sonst er heischen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel an solchen Tugenden zu Tage gekommen ist, — sind wir, in Folge der mit uns gemachten Bekanntschaft, hinterher zufrieden mit uns selbst, oder das Gegentheil. Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters nur naturalisirte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer derselbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denselben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen: er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber sich auf Den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert“, sondern: „ich habe mich in ihm geirrt“. — Auf ihr beruht es, daß wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als

den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Faktor dieser That. — Auf der selben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narren=Ehre), ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Daher das Sprichwort: „Wer Ein Mal stiehlt, ist sein Lebtag ein Dieb." — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther gesucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind, sein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz einer Naturkraft durchgeführt sind; wie ich dieses Letztere in einem ausführlichen Beispiele am Shakespeare nachgewiesen habe, in Parerga, Bd. 2, §. 118, S. 196 der ersten Auflage (2. Aufl. §. 119, S. 248). — Ja, auf der selben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert der selbe geblieben; da, im Gegentheil, die lächerlichsten Irrthümer, die gröbste Unwissenheit, die wunderlichsten Thorheiten unserer Jugend uns im Alter nicht beschämen; denn das hat sich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir sind davon zurückgekommen, haben sie längst abgelegt, wie unsere Jugendkleider. — Auf der selben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja, Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigen Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf den selben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt. Bloß *seine Erkenntniß* läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil, als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den *Charakter*, das *Herz* des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den *Kopf* zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher

gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühseligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere sein, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begeifen: wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei, durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte schon von Apulejus ausgesprochen, in seiner Oratio de magia, woselbst er, sich gegen die Beschuldigung der Zauberei vertheidigend, an seinen bekannten Charakter appellirt und sagt: Certum indicem cusjusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen sein wird. Daher legen, bei der allergleichesten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist der selbe, den sie als Greise tragen

werden. Er ist sogar, in seinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen *von* der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweise.

Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles (Eth. magna, I. 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους. κ. τ. λ. (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Aristoteles hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht: auch theilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste aus, in der Eth. Nicom. VI, 13: „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετάς·“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster in dem Buche des Aristoteles de virtutibus et vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämmtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, und nur als solche echt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unecht sein, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen sein würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung sein! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II, 35) über den Kato Folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis quam hominibus pro-

pior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat**).

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa sein, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben; weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit ginge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich sie entstehen zu lassen aus der verschiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige, oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände zurück, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch sich aus jenem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit, aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehren u. s. w.: und wenn auf diese Weise einmal der Charakter zu Stande gekommen wäre; so erklärte sich aus ihm nachher die Verschieden-

---

*) Diese Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hatte sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter". Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

heit des Handelns: so ist darauf zu sagen, erstlich, daß demnach der Charakter sich sehr spät einstellen würde (während er thatsächlich schon in Kindern zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußern Umstände, deren Werk der Charakter sein sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt würden: wenn nun also aus diesen der Charakter und aus diesem wieder die Verschiedenheit des Handelns entspränge; so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztere ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorsehung wäre. So sehen wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen, und damit der Tugend, oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde ebenso sehr mit unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als, wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden, worauf sie fußt, kennen gelernt: es ist der angeborne, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorhersagen, ja, berechnen lassen; wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußeren Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem Allen erfolgen nun seine einzelnen Thaten, mit-

hin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat. — Ebenso richtig daher, wie poetisch aufgefaßt, findet man das Resultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgesprochen in einer der schönsten Strophen Goethe's:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußeren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht dasein und dabei doch nichts sein, nämlich so etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches ist und weiter nichts als ist, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften, und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart: sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert (was Kant durch das bekannte Beispiel von hundert Thalern erläutert hat); ebenso wenig vermag Dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung

von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten sein mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des Buridan, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. Bayle, dessen Artikel Buridan die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Bayle, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu sein scheint, daß jenes Beispiel, welches gewissermaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden ist, weit älter ist, als Buridan. Es findet sich im Dante, der das ganze Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch seines Paradiso eröffnen:

> Intra duo cibi distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).

---

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

Ja, es findet sich schon im Aristoteles, De coelo, II, 13, mit diesen Worten: καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἶσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est). Buridan, der aus diesen Quellen das Beispiel überkommen hatte, vertauschte den Menschen gegen einen Esel, bloß weil es die Gewohnheit dieses dürftigen Scholastikers ist, zu seinen Beispielen entweder Sokrates und Platon, oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probierstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide aus einander gehen, indem die ersteren sämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv, behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es schon Leibnitz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhistor, als Philosoph war *). Aber um solche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaßen stellen und nicht davon abgehen:

1) Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen — angesehen, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab von äußeren Ursachen, die stets mit strenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter ebenso nothwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig bestimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringsten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als er ausgefallen ist? — Nein! ist die konsequente und richtige Antwort.

---

*) Leibnitzens Haltlosigkeit in diesem Punkte zeigt sich am deutlichsten in seinem Briefe an Coste, Opera phil. ed. Erdmann, p. 447; demnächst auch in der Théodicée, §. 45—53.

Die Folgerung aus beiden Sätzen ist: **Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig.** Quidquid fit necessario fit.

Wer bei diesen Sätzen erschrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. — Unsere Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Dasein gelangt: sondern **durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.**

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der εἱμαρμένη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet hat, dieses Piaculum sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt scheint, und auch von Andern, als persona piacularis (Unglücksmensch), eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja sogar auf die Christliche Lehre von der Gnadenwahl ist die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit seiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß gewesen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehen oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles **Vorhersehen des Zukünftigen**, im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second sight), selbst **objektiv**, folglich absolut **unmöglich**, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte: statt daß wir jetzt doch nur die **subjektiven** Bedingungen hiezu, also die **subjektive** Möglichkeit, bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heut zu Tage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugnisse, von glaubwürdigster Seite, jene Anticipationen der Zukunft festgestellt haben.

Ich füge noch ein Paar Betrachtungen als Korollarien zur

festgestellten Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehenden hinzu.

Was würde aus dieser Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zusammenhielte, besonders aber der Zeugung der Individuen vorstände? Ein Monstrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, — nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünschen, daß irgend ein Vorfall nicht geschehen wäre, ist eine thörichte Selbstquälerei; denn es heißt etwas absolut Unmögliches wünschen, und ist so unvernünftig, wie der Wunsch, daß die Sonne im Westen aufginge. Weil eben alles Geschehende, Großes wie Kleines, streng nothwendig eintritt, ist es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Ursachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie so sehr leicht sie hätten anders sein können: denn Dies ist illusorisch; indem sie alle mit ebenso strenger Nothwendigkeit eingetreten sind und mit ebenso vollkommener Macht gewirkt haben, wie die, in Folge welcher die Sonne im Osten aufgeht. Wir sollen vielmehr die Begebenheiten, wie sie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir lesen, wohl wissend, daß es da stand, ehe wir es lasen.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um Diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenständen, erinnere ich daran, daß schon Jeremias (10, $_{23}$) gesagt hat: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, De

servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich citire sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt, Strasburg 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia. quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilix, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neueren Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehen aus des Aristoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und intellektuelle Freiheit betrifft, daher er stets nur von ἑκουσιον και ἀκουσιου redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das sehr viel schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht dargestellt, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in die Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Ebenso kritisirt er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er diese wieder zu der seinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλά διά τινας θείας αἰκίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est). Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προυπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offen-

dantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. Οὐχ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται (non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit). In gleichem Sinn behandelt Aristoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytisch verfahrend; sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehen: statt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er sich an äußere Kennzeichen, sogar an Worte. Diese Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkürlichen, ἀναγκαῖον καὶ ἑκούσιον, stehen, wie vor einer Mauer: über diese hinaus aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkürliche gerade als solches nothwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben ist jener Gegensatz zwischen dem Willkürlichen und Nothwendigen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angeblichen Philosophen noch heute ebenso geht wie dem Aristoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit Cicero dar, im Buche de facto, c. 10 et. c. 17. Der Gegenstand seiner Abhandlung führt allerdings sehr leicht und natürlich darauf hin. Er selbst hält es mit der Willensfreiheit: aber wir sehen, daß schon Chrysippos und Diodoros sich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtsein gebracht haben müssen. — Beachtenswerth ist auch das dreißigste Todtengespräch des Lukianos, zwischen Minos und Sostratos, welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaßen ist bereits das vierte Buch der Mackabäer, in der Septuaginta (bei Luther fehlt es), eine Abhandlung über die Willensfreiheit; sofern es sich zur Aufgabe macht, den Beweis zu führen, daß die Vernunft (λογισμος) die Kraft besitzt, alle Leidenschaften und Affekte zu überwinden, und dies belegt durch die Jüdischen Märtyrer im zweiten Buch.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntniß unsers Problems zeigt sich bei Klemens Alexandrinus, indem er (Strom, I, §. 17) sagt: ούτε δε οἱ ἐπαινοι, ούτε οἱ ψογοι, οὐθ' αἱ κολασεις,

δικαιαι, μη τηςψοχης ἐχουσης την ἐξουσιαν της ὁρμης και ἀφορμης. ἀλλ' ἀκουσιου της κακιας οὐσης (nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium): dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: ἱν' ὁτι μαλιστα ὁ θεος μεν ἡμινκακιας ἀναιτιος (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii). Dieser höchst beachtenswerthe Nachsatz zeigt, in welchem Sinne die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort anticipirte. — Beinahe 200 Jahre später finden wir die Lehre vom freien Willen bereits ausführlich behandelt von Nemesius, in seinem Werke De natura hominis, Kap. 35 am Ende, und Kap. 39—41. Die Freiheit des Willens wird hier ohne Weiteres mit der Willkür, oder Wahlentscheidung, identifizirt und demnach eifrigst behauptet und dargethan. Doch ist es immer schon eine Ventilation der Sache.

Aber das völlig entwickelte Bewußtsein unsers Problems, mit Allem, was daran hängt, finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog, als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehen wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen drei Büchern de libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Seligkeit würdig werden könnte. Er giebt sogar in dem Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto zu verstehen, daß er für diese Seite der Kontroverse (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18: Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Max: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut

vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andererseits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches de animae quantitate an: datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge welcher das „ich kann thun was ich will" für die Freiheit des Willens angesehen und „willkürlich" als sofort identisch mit „frei" genommen wird: de lib. arb. I. 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, soviel mir bekannt, alle späteren Philosophen, mit Ausnahme dreier, die wir deshalb sogleich näher betrachten werden, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Augustinus hingegen spricht sie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb.: Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — Und dann ausführlicher gleich im zweiten Kapitel: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illia autem animae ex Deo; quomodo non parvo intervallo, peccata refe- rantur in Deum. Worauf der Interlokutor versetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Diese höchst bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit seiner Beredsamkeit hervorgehoben, De servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam — — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. s. w.

Ganz erfüllt von dieser Erkenntniß finden wir, am Anfang des 17. Jahrhunderts, den Vanini. Sie ist der Kern und die Seele seiner beharrlichen, wiewohl, unter dem Druck der Zeit, möglichst schlau verhehlten Auflehnung gegen den Theismus. Bei jeder Gelegenheit kommt er darauf zurück und wird nicht müde, sie von den verschiedenen Gesichtspunkten aus darzulegen. Z. B. in seinem Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio 16, sagt er: Si Deus vult peccata, igitur facit! scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit". Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — — — — — Philosophi inquiunt; si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actionis, procul dubio uno nuto extra mundi limitis omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est! si meliorem vellet, meliorem haberet. — — Und exercitatio 44 heißt es: Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque est ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movit. — — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. Man muß aber bei Vanini im Auge behalten, daß er durchgängig das Stratagem gebraucht, in der Person eines Gegners, seine wirkliche Meinung als die, welche er perhorrescirt und widerlegen will, aufzustellen und sie überzeugend und gründlich darzuthun; um ihr sodann, in eigener Person, mit seichten Gründen und lahmen Argumenten entgegenzutreten und darauf tanquam re bene gesta, triumphirend abzugehen, — sich auf die Malignität seines Lesers verlassend. Durch diese Verschmitztheit hat er sogar die hochgelehrte Sorbonne getäuscht, welche, jenes Alles für baare Münze nehmend, vor seine gottlosesten Schriften treuherzig ihr Imprimatur gesetzt hat. Mit desto herzlicherer Freude sah sie ihn, drei Jahre darauf, lebendig verbrannt werden, nachdem ihm zuvor die gotteslästerliche Zunge ausgeschnitten worden. Dies nämlich ist doch das eigentlich

kräftige Argument der Theologen, und seitdem es ihnen benommen ist, gehen die Sachen sehr rückwärts.

Unter den Philosophen im engern Sinne ist, wenn ich nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um die zuerst von Augustinus angeregte, schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern sie, ohne jedoch des Augustinus, oder Luthers, geschweige des Vanini's zu gedenken, unverhohlen darlegt, in seinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.*) Er macht einen Versuch, diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber am Schluß, daß er sie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 180 fg. der vierten Auflage, und S. 232 der Rosenkranzischen: „Es scheint doch, man müsse, sobald man annimmt, „Gott als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz „der Substanz, auch einräumen, die Handlungen des Menschen „haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich „außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm „unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des

*) Manchen Deutschen Lesern wird eine Uebersetzung dieser und der übrigen Englischen Stellen willkommen sein:

„Der letzte Urheber aller unserer Willensakte ist der Schöpfer der Welt, als welcher diese unermeßliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieserhalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehen; oder aber, wenn sie irgend schlecht sein können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in die selbe Schuld, indem er anerkanntermaßen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Miene anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen sein; ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Ursachen fest steht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen."

„ersteren und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar „abhängt. — — Der Mensch wäre ein Vaucançonsches Automat, ge„zimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und „das Selbstbewußsein würde es zwar zu einem denkenden Automat „machen, in welchem das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn „sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem „sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die „nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange „Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar „innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer „fremden Hand angetroffen wird." — Er sucht nun diese große Bedenklichkeit durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zu heben: durch diese aber wird so offenbar im Wesentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzulängliche seiner Auflösung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen „mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dog„matischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitzt„heit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen „Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoff„nung, daß, wenn sie gar nicht davon sprächen, auch wohl Nie„mand leichtlich an ihn denken würde."

Ich kehre, nach dieser sehr beachtenswerthen Zusammenstellung höchst heterogener Stimmen, die alle das Selbe sagen, zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist, wie gesagt, der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten gesagt ist und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens denkbar bliebe. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich sein könne? Der Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich. Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher,

daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig ginge? Wenn man auch noch so gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; so wird man doch nicht umhin können einzugestehn, daß wenn z. B. von zwei Menschen der eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft, oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld und Verdienst abermals nicht sie trifft, wenn ihr ganzes Sein und Wesen das Werk eines Andern ist. Nachdem die angeführten großen Männer sich vergeblich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt. Das selbe Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza seine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine schlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beschaffenheit, des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme desselben, sie entspringen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen; weil er im Grunde eine bloß negative Eigenschaft ist und nur besagt, daß nichts den Menschen nöthigt, oder hindert, so oder so zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entspringt, da sie nicht aus der angeborenen, oder angeschaffenen Beschaffenheit des Menschen hervorgehen soll, indem sie alsdann seinem Schöpfer zur Last fiele; noch aus den äußern Umständen allein, indem sie alsdann dem Zufall zuzuschreiben wäre; der Mensch also jedenfalls schuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Waage: sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Waage sich nach einer Seite senken; so muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung ist. Ebenso muß die menschliche Handlung durch etwas hervorgebracht

werden, welches positiv wirkt und etwas mehr ist, als eine bloß negative Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei sein: entweder thun es die Motive an und für sich, d. h. die äußern Umstände; dann ist offenbar der Mensch unverantwortlich für die Handlung; auch müßten alsdann alle Menschen unter gleichen Umständen ganz gleich handeln: oder aber es entspringt aus seiner Empfänglichkeit für solche Motive, also aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menschen ursprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verschieden sein können und Kraft deren die Motive wirken. Dann aber ist der Wille kein freier mehr: denn diese Neigungen sind das auf die Schale der Waage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der sie hineingelegt hat, d. h. dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt ermessen, was Alles an der Freiheit des Willens hängt, als welche eine unerläßliche Kluft bildet, zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfs; woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten, und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen, wie pro ara et focis.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den Augustinus zu beschließen; so geht seine Meinung im Ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe: — welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwischen ist durch den Augustinus und seinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtsein unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholastiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen, ist, allem Anschein nach, Thomas Hobbes, dessen diesem Gegenstand eigens gewidmete Schrift: Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum. 1656 erschien: sie ist jetzt selten. In Englischer Sprache findet sie sich in Th. Hobbes moral and political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 fg., woraus ich folgende Hauptstelle hersetze. S. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. There-

fore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated*.

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect*. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring fort the *effect*, then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it hat not been; and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

S. 485 Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily**).

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkürlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willkürlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist. Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß Alles was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte;

In seinem berühmten Buche de cive, c. 1, §. 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von derselben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum el talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes babere jactant, et quae in hoc solo sonsistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umstand aber ist es, daß Spinoza zu

---

sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkürlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn; da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig sein und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begebenheit, so zufällig sie scheinen, oder so willkürlich sie sein mag, erfolgt nothwendig."

dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt ist, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat. Die selbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tief liegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty and necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinfaßlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without apknowledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*).

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargethan, wie Priestley, in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke: The Doctrine of philosophical necessity. Wen dieses überaus klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurtheile wirklich paralysirt sein. Zur Charakterisirung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. xx. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. — Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have

*) „So ergiebt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkürlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursach und Wirkung in irgend einem Theile der Natur nur sein kann." — — — „Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen."

been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, whithout any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this a mere *deception*; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did. — S. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —*)

---

*) S. xx „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurdität, als den Begriff der moralischen Freiheit.“ — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist.“ — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen ebenso sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein.“ — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichselbstbestimmendes sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will; einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Waagschale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die,

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me*).

Der dritte große Mann, dem es ebenso ergangen, ist Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in seinem Traité de métaphysique, chap. 7, hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in seinem, mehr als vierzig Jahre später geschriebenen Buche: Le philosophe ignorant, lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er so beschließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche: Le principe d'action sagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout

---

was immer sie auch an sich selbst sein möchte, in Hinsicht auf die Waagschale nichts wäre." — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden: denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist." — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind." — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslauf Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung: wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Simmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, im Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn."

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerstreben aufgegeben: in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand geführt habe, behauptete ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte."

cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unserer Einsicht muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußtseins wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für „einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; „so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen „Handlungen, eben so wohl, als jede andere Naturbegebenheit, „nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus den „Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche „Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind „alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem „empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen „nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Er„scheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könn„ten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die „wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehen„den Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In An„sehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, „und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrach„ten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der An„thropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden „Ursachen physiologisch erforschen wollen." — Ebendaselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille „mag auch frei sein, so kann dies doch nur die intelligible Ur„sache unsers Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der „Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen „wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir „keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie „niemals anders, als die übrigen Erscheinungen der Natur, näm„lich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären." — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräu„men, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen

„Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äußere „Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch „die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle „auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Men„schen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine „Mond= oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hierher hauptsächlich in zwei Punkten; erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtsein, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der soeben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläuternde Paraphrase Schelling geliefert, in seiner „Untersuchung über die menschliche Freiheit", S. 465—471. Diese Paraphrase kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche, aber trockene Kantische Darstellung es vermag. Inzwischen darf ich derselben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Schelling hier, wo er eine der wichtigsten und bewunderungswürdigsten, ja, meines Erachtens die tiefsinnigste aller Kantischen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausspricht, daß, was er jetzt

darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr sich so ausdrückt, daß die allermeisten Leser, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und schwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig ist, wähnen müssen, hier Schellings eigene Gedanken zu lesen. Wie sehr hierin der Erfolg der Absicht entsprochen hat, will ich nur durch einen Beleg aus vielen zeigen. Noch heutigen Tages sagt ein junger Professor der Philosophie in Halle, Hr. Erdmann, in seinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele", S. 101: „wenn auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling „in seiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit „sich bestimmen läßt" u. s. w. Schelling steht also hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus; mit seinem Namen wird die fremde Entdeckung gestempelt. Er hat es aber auch seiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt hat erst der Idealismus die „Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben" u. s. w., und nun folgen unmittelbar die Kantischen Gedanken. Also statt hier, der Redlichkeit gemäß, zu sagen Kant, sagt er klüglich der Idealismus: unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's, und Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehen, nicht aber Kants Lehre; da dieser gegen die Benennung Idealismus für seine Philosophie protestirt (z. B. Prolegomena, S. 51, und S 155, Rosenkr.), und sogar seiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. 274, eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Schelling sehr klüglich, in seiner beiläufigen Phrase, den „Kantischen Begriff", um nämlich Die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichthum ist, den man hier so pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, gesagt, Kant hätte sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben, u. s. w.; während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kants Jeder deutlich sehen kann, daß gerade diese Ansicht ihm allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu fassen fähig gewesen wären. Da ich hier von der Abhandlung Schellings zu sprechen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, sondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der Deutschen Nation ist, indem ich was unwidersprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Goethe's Wort gilt: „das Knabenvolk ist Herr der Bahn". — Uebrigens hat Schelling, in der selben Abhandlung, ebenso wenig Anstand

genommen, die Gedanken, ja, die Worte Jakob Böhme's sich zuzueignen, ohne seine Quelle zu verrathen.

Außer dieser Pharaphrase Kantischer Gedanken enthalten jene „Untersuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieselbe zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich Anfangs durch die Definition an: die Freiheit sei „ein Vermögen des Guten und Bösen". Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich sein: in der Philosophie aber ist damit nichts gesagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt, einfache Begriffe (notiones simplices) zu sein, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürfen. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verräth, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tons nicht einschüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der Deutschen Philosophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens „intellektuale Anschauung" und „absolutes Denken" getreten: Imponiren, Verbutzen, Mystifiziren, dem Leser durch allerlei Kunstgriffe Sand in die Augen streuen, ist die Methode geworden, und durchgängig leitet statt der Einsicht die Absicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte in der Minister-Kreatur Hegel: dieser, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, machte nunmehr die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Staatszwecke, des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus: um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichste Verdummung der Köpfe herbeizuführen, zog er den Deckmantel des hohlsten Wortkrams und des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber.

In England und Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Biran, von seinem Herausgeber, Hrn. Cousin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, ist, in seinen 1834 erschienenen Nouvelles considérations

du physique et moral, ein fanatischer Bekenner, des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es manche der deutschen neueren, philosophischen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „sittliche Freiheit“, tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Sie erklären die Freiheit des Willens für unmittelbar im Selbstbewußtsein gegeben und dadurch so unerschütterlich festgestellt, daß alle Argumente dagegen nichts Anderes, als Sophismen sein können. Diese erhabene Zuversicht entspringt bloß daraus, daß die Guten gar nicht wissen, was Freiheit des Willens ist und bedeutet; sondern, in ihrer Unschuld, nichts Anderes darunter verstehen, als die in unserm zweiten Abschnitt analysirte Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes, an welcher doch wohl nie ein vernünftiger Mensch gezweifelt hat und deren Ausdruck eben jenes „ich kann thun was ich will“ ist. Dies, meinen sie ganz ehrlich, sei die Freiheit des Willens, und pochen darauf, daß sie über allen Zweifel erhaben ist. Es ist eben der Stand der Unschuld, in welchen, nach so vielen großen Vorgängern, die Hegelsche Philosophie den deutschen denkenden Geist zurückversetzt hat. Leuten dieses Schlages könnte man freilich zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
„Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
„Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?“

Jedoch mögen, bei Manchen unter ihnen, die oben angedeuteten theologischen Motive im Stillen wirksam sein.

Und dann wieder die medicinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftsteller unserer Tage, wie äußerst gern ergreifen sie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menschen“, die „sittliche Freiheit“ zu erwähnen! Sie dünken sich etwas damit. Auf eine Erklärung derselben lassen sie sich freilich nicht ein: aber wenn man sie examiniren dürfte, würde man finden, daß sie dabei entweder gar nichts, oder aber unser altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in so vornehme Redensarten sie es auch kleiden möchten, also einen Begriff, von dessen Unstatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte sich hüten sollten, mit so viel Unschuld zu reden. Daher eben giebt es auch einige Verzagte unter ihnen, welche sehr belustigend sind, indem sie nicht mehr sich unterstehen, von der Freiheit des W i l l e n s zu reden, sondern, um es fein zu machen, statt dessen sagen „Freiheit des G e i s t e s“ und damit

durchzuschleichen hoffen. Was sie sich dabei denken, weiß ich glücklicherweise dem mich fragend ansehenden Leser anzugeben: Nichts, rein gar nichts, — als daß es eben, nach guter deutscher Art und Kunst, ein unentschiedener, ja eigentlich nichtssagender Ausdruck ist, welcher einen, ihrer Leerheit und Feigheit erwünschten Hinterhalt gewährt, zum Entwischen. Das Wort „Geist", eigentlich ein tropischer Ausdruck, bezeichnet überall die intellektuellen Fähigkeiten, im Gegensatz des Willens: diese aber sollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen Objekt ihres Erkennens anpassen, fügen und unterwerfen, damit sie rein, d. h. objektiv auffassen, und es nie heiße stat pro ratione voluntas. Ueberhaupt ist dieser „Geist", der in jetziger deutscher Litteratur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen läßt, nach seinem Paß fragen soll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen, ist sein häufiges Gewerbe. Uebrigens ist das Wort Geist bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches aus dem Arabischen und der Alchimie stammend, Dunst oder Luft bedeudet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus verwandt mit ἄνεος.

Besagtermaßen also steht es hinsichtlich unsers Themas, in der philosophischen und in der weitern gelehrten Welt, nach Allem, was die angeführten großen Geister darüber gelehrt haben; woran sich abermals bestätigt, daß nicht allein die Natur, zu allen Zeiten, nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht hat; sondern diese Wenigen selbst stets auch nur für sehr Wenige dagewesen sind. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrschaft. —

Bei einem moralischen Gegenstande ist auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen: daher treffen ihre Aussagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Shakespeare, Measure for measure, A. 2, Sc. 2, bittet Isabella den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.
Isab. But can you if you would?
Ang. Look, what I *will* not, that I *canot* do*).

In Twelfth night, A. 1, heißt es:

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Isabella Aber könntet Ihr's, wenn Ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so *).

Auch Walter Scott, dieser große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in seinem St. Ronans Well, Vol. 3, chap 6. Er stellt eine sterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängstetes Gewissen durch Geständnisse zu erleichtern sucht, und mitten unter diesen läßt er sie sagen:

Go, and leave me to my fate: I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!**)

Einen Beleg zu dieser dichterischen Darstellung liefert folgende ihr parallele Thatsache, welche zugleich die Lehre von der Konstanz des Charakters auf das Stärkeste bestätigt. Sie ist, 1845, aus der französischen Zeitung La Presse in die Times, vom 2. Juli 1845, übergegangen, woraus ich sie übersetze. Die Ueberschrift lautet: Militärische Hinrichtung zu Oran. „Am 24. März war der Spanier Aguilar, alias Gomez, zum Tode verurtheilt worden. Am Tage vor der Hinrichtung sagte er, im Gespräch mit seinem Kerkermeister: Ich bin nicht so schuldig, wie man mich dargestellt hat; ich bin angeklagt, 30 Mordthaten begangen zu haben; während ich doch nur 26 begangen habe. Von Kindheit auf durstete ich nach Blut: als ich 7½ Jahr alt war, erstach ich ein Kind. Ich habe eine schwangere Frau gemordet, und in späterer Zeit einen Spanischen Offizier, in Folge wovon ich mich genöthigt sah, aus Spanien zu entfliehen. Ich flüchtete nach Frankreich, woselbst ich zwei Verbrechen begangen habe, ehe ich in die Fremdenlegion trat. Unter allen meinen Verbrechen bereue ich am meisten Folgendes: Im Jahr 1841 nahm ich, an der Spitze meiner Kompagnie, einen deputirten General-Commissair, der von einem Sergeanten, einem Korporal und 7 Mann eskortirt war, gefangen: ich ließ sie alle enthaupten. Der Tod dieser Leute lastet

*) Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was sein soll muß geschehn, und Keiner ist sein eigen.

**) „Geht und überlaßt mich meinem Schicksale. Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch schlimmere dazu. O, um des Himmels Beistand, den nichtswürdigen Gedanken zu ersticken."

schwer auf mir: ich sehe sie in meinen Träumen, und morgen werde ich sie erblicken in den mich zu erschießen beorderten Soldaten. Nichtsdestoweniger würde ich, wenn ich meine Freiheit wieder erhielte, noch Andere morden."

Auch folgende Stelle in Goethe's Iphigenia (A. 4, Sc. 2) gehört hieher:

Arkas: Denn du hast nicht der Treue Rath geachtet.
Iphigenia. Was ich vermochte, hab' ich gern gethan.
Arkas. Noch änderst du den Sinn zur rechten Zeit.
Iphigenia. Das steht nun einmal nicht in unsrer Macht.

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenstein spricht unsere Grundwahrheit aus:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht.
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen, als philosophischen, glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, sondern Gründe die Waffe des Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe, und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehen; wodurch die oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseins, direkt und thatsächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist: indem was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtsein Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja, dem Schwachen und Unwissenden anstößig sein können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen: angesehen, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, stets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehen, als wozu die Zeit dann sein wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es, was schon Kant empfiehlt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von „Andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaft„lichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offen„heit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu „kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwan verstoßen möchte, „sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig „zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, „wenn man dieses Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der „Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bis„weilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so „lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft Acht „hatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit „demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die min„deste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe „für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden „sich manche Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf „Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen „könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen." (Kritik der praktischen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239 der Rosenkranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als man bis-

her gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werth ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntniß der strengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem: und keineswegs darf sie sich zu Accommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwischen Idealem und Realem, — der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist; sondern sogar einen entschieden natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen; daher es Locke's und Kants bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subjekt ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, in Folge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt

haben; so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseins, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. Vermöge dieses Bewußtseins kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre; hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht“, — oder „er ist ein Spitzbube“ — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele“, — so lautet ihr Urtheil, und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und auf immer festgestellt ist. Ueberaus richtig sagt daher Aristoteles: Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ᾽ ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐθεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον. — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt, quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Also nicht auf die vorübergehende That, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Ver-

achtung. Daher sind in allen Sprachen die Epitheta moralischer Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche sie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menschen als der Handlungen. Dem Charakter werden sie angehängt: denn dieser hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit ebendaselbst liegen, also im Charakter des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter Voraussetzung des Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in diesem Sinn also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Thatsache des Bewußtseins erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich sein möchte, philosophisch zu begreifen.

Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie thut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein ebenso nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hierdurch das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will“, welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als seine Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseins gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will“, — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtsein des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, wesentlich nach

Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das Gewissen nennt, welches auch eben deshalb direkt erst nach der Handlung laut wird; vorher höchstens nur indirekt, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläuftigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen: wie die strenge Nothwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unserer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesammten Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich: und wie bei ihm die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transscendentalen Idealität; ebenso die strenge empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität) als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an

sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk; so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen: weil dieser empirische Charakter bloß die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß sein und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau denselben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὑστερον προτερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im Esse allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere

Thaten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Sein und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in der selben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint.

Mit Einem Wort: Der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist was er will: denn aus dem, was er ist, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man sein Thun objective, also von Außen; so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen sein muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er stets nur thut was er will. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Aeußerung seines selbsteigenen Wesens ist. Das Selbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region: d. h. sie ist transscendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verstanden wissen möchte, unter dessen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des ersten Abschnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgestellten Eintheilung der Freiheit in physische, intellektuelle und moralische, habe ich, nachdem die erstere und letztere abgehandelt sind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollständigkeit wegen und daher in der Kürze geschehen soll.

Der Intellekt oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande, befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern: dann ist der Mensch intellektuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu ver-

brecherischen Handlungen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich: sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Ebenso wenig sind dergleichen Thaten moralisch zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen; er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte, oder war unfähig an Das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d, h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandtschaft hat: findet sich, nach gemachtem Experiment, daß durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben, betrachteten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der Affekt ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle ander , welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja, bisweilen gar nicht bestraft. — Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Ver-

antwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst; daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem., II., c. 7 et 9. und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom., III., c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im Allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen, alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meinen, daß schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu sein. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung; so muß es vollzogen werden; weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch in Folge seiner moralischen Beschaffenheit, als welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung der Strafe zu entgehen vorspiegelte, die That unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen, wenn sein moralischer Charakter nicht sein eigenes Werk, seine intelligible That, sondern das Werk eines Andern wäre. Das selbe Verhältniß der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen seines lasterhaften Thuns nicht nach menschlichen, sondern nach Natur-Gesetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausschweifungen schreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Versuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z. B. in dem Schweinestall, in den er

bei Nacht einbricht, um dessen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, statt seiner den Bären, dessen Führer am Abend in diesem Wirthshause eingekehrt ist, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt.

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:
Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.
(Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur, S. 140.)

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage, nebst vorangeschickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio?

Verdeutscht:

Da die ursprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom obersten Moralgesetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logischen Nothwendigkeit, sowohl in derjenigen Wissenschaft hervortritt, deren Zweck ist, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woselbst sie sich theils im Urtheil des Gewissens über unsere eigenen Handlungen, theils in unserer moralischen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entsprungene moralische Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang sich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philosophische Forschung unserer Zeit verfolgt, sehr wichtig scheint, diesen Gegenstand wieder zur Untersuchung zu bringen; — so wünscht die Societät, daß folgende Frage sorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Ist **die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen** in einer unmittelbar im Bewußtsein (oder Gewissen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

1.

Einleitung.

§. 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländischen Societät zu Harlem 1810 aufgestellte und von J. C. F. Meister erledigte Preisfrage: „warum die Philosophen in den ersten Grundsätzen der Moral

so sehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die sie aus ihren Grundsätzen ableiten, übereinstimmen?" — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät ist auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie ist es, welche die Frage aufwirft: sie will, als solche, keine auf praktische Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, gestützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verschleiert, wie dies bei Vorträgen für das Volk geschieht: sondern da sie als Akademie nur theoretische und nicht praktische Zwecke kennt, will sie die rein philosophische d. h. von allen positiven Satzungen, allen unbewiesenen Voraussetzungen und sonach von allen metaphysischen, oder auch mythischen Hypostasen unabhängige, objektive, unverschleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. — Dies aber ist ein Problem, dessen überschwängliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Dasein verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst; so wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehen könnte, gehalten wird. Denn das praktische Interesse hier liegt dem theoretischen so nahe, daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von unzeitiger Einmischung. Nicht Jeder vermag das rein theoretische, allem Interesse, selbst dem moralisch-praktischen, entfremdete Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermuthigung, sich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menschen, wie vom Gewühl und Lärm des Marktes, nichts weiter abliegt, als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Außen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mir eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht Alles zu bezweifeln, gestattet sein muß; und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend etwas in dieser Sache *wirklich* leiste, — es viel geleistet sein wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten stehen mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für sich, abgesondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich außer seinem Zusammenhange mit dem gesammten System irgend einer Philosophie, d. h. der eigentlichen Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur erschweren, sondern sogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Christian Wolf sagt: „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente" (Phil. pract., P. II, §. 28), und Kant: „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede). Denn, wie jede Religion auf Erden, indem sie Moralität vorschreibt, solche nicht auf sich beruhen läßt, sondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies ist; so muß in der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseins überhaupt; indem der letzte und wahre Aufschluß über das innere Wesen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zusammenhangen muß mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns, und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn es nicht ein bloßer abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, sein darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im menschlichen Bewußtsein gelegene Thatsache sein muß, die, als solche, selbst wieder nur Phänomen sein kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphysik gefordert wird. Ueberhaupt ist die Philosophie so sehr ein zusammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich ist, irgend einen Theil derselben erschöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Daher sagt Platon ganz richtig: Ψυχης οὒν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει ἵδυνατον εἶναι, ἀνευ της του ὁλου φυσεως; (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371, Bip.) Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in ihrem Zusammenhange die Erklärung des Wesens der Dinge und des Daseins überhaupt. Daher, wer eine von diesen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in seine Erklärung mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend einem Dinge in der Welt ein erschöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verständniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verstanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Meta=

physik aus, würde man auf synthetischem Wege zum Fundament der Ethik gelangen; wodurch dieses selbst von unten aufgebaut sein würde, folglich die Ethik fest gestützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der Ethik von aller Metaphysik, bleibt nichts übrig, als das analytische Verfahren, welches von Thatsachen, entweder der äußern Erfahrung, oder des Bewußtseins ausgeht. Diese letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menschen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, stehen bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß psychologische bleibt. Höchstens kann noch accessorisch ihr Zusammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphysischen Grundansicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethische Urphänomen, selbst wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphysik zuerst abhandelnd, aus ihr, synthetisch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Dies hieße aber ein vollständiges System der Philosophie aufstellen; wodurch die Grenze der gestellten Frage weit überschritten würde. Ich bin also genöthigt, die Frage innerhalb der Grenzen zu beantworten, welche sie, durch ihre Vereinzelung, selbst gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu stellen beabsichtige, sehr schmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menschen legal, billigungs- und lobenswerth ist, nur der kleinere Theil als aus rein moralischen Bewegungsgründen entsprungen sich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Dies befriedigt weniger und fällt nicht so glänzend in die Augen, wie etwan ein kategorischer Imperativ, der stets zu Befehl steht, um selbst wieder zu befehlen, was gethan und was gelassen werden soll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geschweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6) zu erinnern: „Es ist besser eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Eitelkeit.“ Des Aechten, Probehaltigen und Unzerstörbaren ist in aller Erkenntniß stets wenig; wie die Erzstufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den sichern Besitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurückbleibt, der ausgedehnten Masse, die herangeschleppt wurde, vorziehen, — oder ob man vielmehr mich beschuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, sofern ich nachweise, daß die legalen und lobenswerthen Handlungen der Menschen oft gar keinen und meistens nur einen kleinen Theil rein moralischen Gehalts besitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirksamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handeln-

den zurückzuführen ist; — dies Alles muß ich dahingestellt sein lassen, nicht ohne Besorgniß, ja, mit Resignation; da ich schon längst dem Ritter von Zimmermann beistimme, wenn er sagt: „Denke im Herzen, bis in den Tod, nichts sei in der Welt so selten, wie ein guter Richter." (Ueber die Einsamkeit, Th. I, Cap. 3, S. 93.) Ja, ich sehe schon im Geiste meine Darstellung, welche für alles echte, freiwillige Rechtthun, für alle Menschenliebe, allen Edelmuth, wo sie je gefunden sein mögen, nur eine so schmale Basis aufzuweisen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Last gewachsene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf seine eigene Moralität, ins Gewissen zu schiebende Fundamente der Moral zuversichtlich hinstellen, — so arm und kleinlaut dastehen, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Versicherung ihrer pflichtmäßigen Gesinnung, neben den überschwänglichen Betheuerungen ihrer beredteren Schwestern. — Da bedarf es wohl einer Herzstärkung durch einen gelehrten Waidspruch, wie: magna est vis veritatis, et praevalebit, — der doch den, der gelebt und geleistet hat, nicht sehr mehr ermuthigt. Inzwischen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet sein.

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Die Philosophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, sehen wir sorgfältig bemüht, diese Art der Begründung ganz auszuschließen, ja, um nur sie zu vermeiden, lieber zu sophistischen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieser Gegensatz? Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische: denn wer würde so vermessen sein, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, keinem Zweifel Raum gestattende, so zu sagen offizielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Vielmehr sucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Gesetz dadurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Uebereinstimmung mit unsern anderweitigen, also natürlichen, moralischen Einsichten nachweist, appellirt mithin an diese als das Unmittelbarere und Gewissere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung zu Wege gebrachtes moralisches Handeln, mehr dem Scheine, als der Wahrheit nach ein solches sein würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was

dabei in letzter Instanz den Ausschlag gebe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für fest geltenden Fundamente der spekulativen Theologie zerstört hat, und dann diese, welche bisher die Trägerin der Ethik gewesen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik stützen wollte, um ihr so eine, wenn auch nur ideelle Existenz zu verschaffen: da ist weniger, als jemals, an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Last und welche die Stütze sein soll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der Kantischen Philosophie, sodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beispiellosen Fortschritte sämmtlicher Naturwissenschaften, in Hinsicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unseres als das der Kindheit erscheint, und endlich durch die Bekanntschaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, diesen ältesten und am weitesten verbreiteten, also der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unsers eigenen, bekanntlich Asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimath, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieses, sage ich, haben im Laufe der letzten funfzig Jahre die philosophischen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher sich nur zögernd eingesteht, die aber doch nicht abzuleugnen ist. In Folge derselben sind auch die alten Stützen der Ethik morsch geworden: doch ist die Zuversicht geblieben, daß diese selbst nie sinken kann; woraus die Ueberzeugung hervorgeht, daß es für sie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müsse, welche den vorgeschrittenen Einsichten des Zeitalters angemessen wären. Ohne Zweifel ist es die Erkenntniß dieses mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnisses, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutsamen Preisfrage veranlaßt hat.

Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen. Im Ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgend eine objective Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen: man hat dieselbe in der Natur der Dinge oder in der des Menschen gesucht; aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlsein, dessen Summe man unter dem Begriff Glückseligkeit denkt, gerichtet sei; welches Streben ihn auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun

versuchte man die Glückseligkeit bald als identisch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derselben darzustellen: beides ist allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht gespart hat. Man versuchte es sodann mit rein objektiven, abstrakten, bald a posteriori, bald a priori, gefundenen Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe: aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten, seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten. Alles dieses durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, scheint mir überflüssig; nicht nur weil ich die Meinung des Augustinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas, sondern auch weil es hieße γλαυκας εἰς Ἀθηνας κομιζειν, indem der Königlichen Societät die früheren Versuche die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, und sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen giebt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der weniger gelehrte Leser findet eine zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in Garve's „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre“, ferner in Stäudlins „Geschichte der Moralphilosophie“ und ähnlichen Büchern. — Niederschlagend ist freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieser das Leben unmittelbar betreffenden Wissenschaft, nicht besser gegangen ist, als der abstrusen Metaphysik, und sie, seit Sokrates sie gründete, stets betrieben, doch noch ihren ersten Grundsatz sucht. Aber dagegen ist auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wissenschaft, das Wesentliche in den ersten Grundsätzen enthalten; indem die Ableitungen hier so leicht sind, daß sie sich von selbst machen. Denn zu schließen sind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben sind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral so überflüssig, wie langweilig. Daß ich inzwischen alle die früheren Grundlagen der Ethik als bekannt voraussetzen darf, ist mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie sowohl die Philosophen des Alterthums, als die der neuern Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verschiedensten, mitunter wunderlichsten Argumenten gegriffen haben, um für die so allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar schlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermessen und danach meine Leistung beurtheilen. Und wer gesehen hat, wie alle bisher eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon sehr verschiedenen betreten, den man bisher entweder nicht gesehen hat, oder aber verächtlich

liegen ließ: vielleicht weil er der natürlichste war*). In der That wird meine Lösung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neuesten Versuche die Ethik zu begründen, dem Kantischen, werde ich eine kritische Untersuchung und zwar eine desto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieser Wissenschaft eine Grundlage gab, die wirkliche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil sie noch immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen; daher Kants Begründung derselben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darstellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten sechzig Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselben mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hieraus später voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegensätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründung die beste Vorbereitung und Anleitung, ja, der gerade Weg zu der meinigen sein, als welche, in den wesentlichsten Punkten der Kantischen diametral entgegengesetzt ist. Dieserwegen würde es das verkehrteste Beginnen sein, wenn man die jetzt folgende Kriktik überspringen wollte, um gleich an den positiven Theil meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb verständlich sein würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhepolster, welches Kant ihr unterbreitet hatte: dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft In unsern Tagen jedoch wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengesetz“ eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbesehen durchschlüpft: ist er aber ein Mal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne

---

*) Io dir non vi saprei per qual sventura.
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

(Ich weiß es nicht zu sagen, durch welchen Unfall, oder vielmehr durch welches Mißgeschick, bei uns der Trug leichter Glauben findet, als die einfache und nackte Wahrheit.)

daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meine die täglichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, vermeinen, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz“ berufen, und dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem sie die klärsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens unverständlich zu machen verstehen; — ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich so ein „Sittengesetz“, als bequemer Kodex der Moral, in unserm Kopf, Brust oder Herzen geschrieben stehe. Daher bekenne ich das besondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen, und spreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen nachzuweisen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines soliden Fundaments ermangelt, und somit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathlosigkeit zu überantworten, in welcher sie dastehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unserm Wesen gegründete und ungezweifelt wirksame, moralische Princip der menschlichen Natur darzulegen. Denn da dieses kein so breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolster; so werden Die, welche die Sache bequemer gewohnt sind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlassen, als bis sie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er steht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.

Uebersicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienst, sie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meistens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückseligkeit als identisch nachweisen: aber diese waren wie zwei Figuren, die sich nie decken, wie man sie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, sondern nach dem des Grundes beide in Verbindung setzen, also die Glückseligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei sie aber entweder eine andere, als die möglicherweise erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußten. Unter den Alten macht Platon allein eine Ausnahme: seine Ethik ist nicht eudämonistisch; dafür aber wird sie mystisch. Hingegen ist sogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus besonderer Art; welches zu beweisen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht*). — Bei den Alten und Neueren, also, Platon allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man streng nehmen wollte; so hätte auch Kant den Eudämonismus mehr scheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwischen Tugend und Glückseligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in seiner Lehre vom höchsten Gut, wo sie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel zusammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückseligkeit ganz fremd thut. Davon abgesehen, tritt bei Kant das ethische Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transscendentales, oder metaphysisches auf. Er erkennt an, daß die menschliche Handlungsweise eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem ist, was

*) Die ausführliche Darlegung findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 16, S. 103 fg., und Bd. 2, Kap. 16, S. 166 fg., der dritten Auflage.

er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt der Dinge an sich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantische Ethik erlangt hat, verdankt sie, neben ihren soeben berühmten Vorzügen, der moralischen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Resultate. An diese hielten sich die Meisten, ohne sich sonderlich mit der Begründung derselben zu befassen, als welche sehr komplex, abstrakt und in einer überaus künstlichen Form dargestellt ist, auf welche Kant seinen ganzen Scharfsinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Ansehen zu geben. Glücklicherweise hat er der Darstellung des Fundaments seiner Ethik, abgesondert von dieser selbst, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", deren Thema also genau das Selbe ist mit dem Gegenstande unserer Preisfrage. Denn er sagt daselbst, S. XIII der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung ist nichts mehr, als „die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, „welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller andern „sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht." Wir finden in diesem Buche die Grundlage, also das Wesentliche seiner Ethik streng systematisch, bündig und scharf dargestellt, wie sonst in keinem andern. Außerdem hat dasselbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteste seiner moralischen Werke, nur vier Jahre jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu sein, wo, obwohl er schon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf seinen Geist doch noch nicht merklich war. Dieser ist hingegen schon deutlich zu spüren in der Kritik der praktischen Vernunft, welche 1788, also ein Jahr später fällt, als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage, durch welche er dieses sein unsterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von Rosenkranz besorgten Ausgabe eine Auseinandersetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beistimmen kann*). Die Kritik der praktischen Vernunft enthält im Wesentlichen das Selbe, was die oben erwähnte „Grundlegung"; nur daß diese es in konciser und strengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abschweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moralische Deklamationen unterstützt. Kant hatte, als er dies schrieb, endlich und spät, seinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer grenzenlosen Aufmerksamkeit gewiß, ließ er der Redseligkeit des Alters schon mehr Spielraum. Als der Kritik der praktischen Vernunft hingegen eigenthümlich ist anzuführen erstlich die über alles Lob

---

*) Sie rührt von mir-selbst-her; aber hier spreche ich inkognito.

erhabene und gewiß früher abgefaßte Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit (S. 169—179 der vierten Auflage, und S. 223—231 bei Rosenkranz), welche indessen gänzlich mit der übereinstimmt, die er in der Kritik der reinen Vernunft (S. 560—586; R., S. 438 fg.) giebt; und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für Das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", diesem Seitenstück zu seiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, ist der Einfluß der Altersschwäche überwiegend. Aus allen diesen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerst genannte „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu meinem Leitfaden, und auf diese beziehen sich alle ohne weitern Beisatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur accessorisch und sekundär in Betracht nehmen. Dem Verständniß gegenwärtiger, die Kantische Ethik im tiefsten Grund unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich sein, wenn der Leser jene „Grundlegung" Kants, auf die sie sich zunächst bezieht, zumal da diese nur 128 und XIV Seiten (bei Rosenkranz in Allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerksamkeit nochmals durchlesen will, um sich den Inhalt derselben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire sie nach der dritten Auflage von 1792, und füge die Seitenzahl der neuen Gesammtausgabe von Rosenkranz mit vorgesetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantischen Ethik.

Kants πρωτον ψευδος liegt in seinem Begriff von der Ethik selbst, den wir am deutlichsten ausgesprochen finden S. 62 (R., S. 54): „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geschieht, sondern Gesetze von dem was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht." — Dies ist schon eine entschiedene Petitio principii. Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handel sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, daß geschehen soll, was nie geschieht? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständniß desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr, als

bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan ist. Obiger Kantischen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, vor aller Untersuchung angenommen, daß es rein moralische Gesetze gebe; welche Annahme nachher stehen bleibt und die tiefste Grundlage des ganzen Systems ist. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines Gesetzes untersuchen. Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung desselben beschränkt sich auf das bürgerliche Gesetz, lex, νομος, eine menschliche Einrichtung, auf menschlicher Willkür beruhend. Eine zweite, abgeleitete, tropische, metaphorische Bedeutung hat der Begriff Gesetz in seiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empirisch abgemerkte, sich stets gleichbleibende Verfahrungsweisen wir, mataphorisch, Naturgesetze nennen. Nur ein sehr kleiner Theil dieser Naturgesetze ist es, der sich a priori einsehen läßt und Das ausmacht, was Kant scharfsinnig und vortrefflich ausgesondert und unter dem Namen Metaphysik der Natur zusammengestellt hat. Für den menschlichen Willen giebt es allerdings auch ein Gesetz, sofern der Mensch zur Natur gehört, und zwar ein streng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloses, felsenfeststehendes, welches nicht, wie der kategorische Imperativ, vel quasi, sondern wirklich Nothwendigkeit mit sich führt: es ist das Gesetz der Motivation, eine Form des Kausalitätsgesetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kausalität. Dies ist das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist. Es besagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es ist, wie das Gesetz der Kausalität überhaupt, ein Naturgesetz. Hingegen moralische Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden: Kant begeht also durch diese Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erscheint um so dreister, als er sogleich, S. VI der Vorrede, hinzufügt, daß ein moralisches Gesetz „absolute Nothwendigkeit“ bei sich führen soll. Eine solche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von absoluter Nothwendigkeit die Rede sein bei diesen angeblichen moralischen Gesetzen; als ein Beispiel von welchen er „du sollt (sic) nicht lügen“ anführt; da sie bekanntlich und wie er selbst eingesteht, meistens, ja, in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wissenschaftlichen Ethik, außer dem Gesetze der Motivation, noch andere, ursprüngliche und von aller Menschensatzung unabhängige Gesetze für den Willen anzunehmen, hat man sie ihrer ganzen Existenz nach zu beweisen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht ist, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, sondern auch zu

üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll in die Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verräth sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt“. Ein Begriff, der keinen andern, als solchen Ursprung aufzuweisen hat, darf aber nicht so ohne Weiteres sich in die philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste Petitio principii, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; ebenso macht er es S. 8 (R., S. 16) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, welcher, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Protest einzulegen. Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinn genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Dasein hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie hervorgegangen, verlieren überdem diese Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu ersetzen vermeint, daß man von absolutem Sollen und unbedingter Pflicht redet; so speist man den Leser mit Worten ab, ja, giebt ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes Soll hat

allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Daher sagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, schon *Locke*: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Unterstanding, Bk. II, c. 33, §. 6.)*) Jedes Sollen ist also nothwendig durch Strafe, oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar *hypothetisch* und niemals, wie er behauptet, *kategorisch*. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnleer: daher *absolutes Sollen* allerdings eine Contradictio in adjecto ist. Eine gebietende Stimme, sie mag nun von Innen, oder von Außen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders, als drohend, oder versprechend zu denken: dann aber wird der Gehorsam gegen sie zwar, nach Umständen, klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Werth sein. Die völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik *Kants* zum Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens* tritt in seinem System selbst später, nämlich in der Kritik der praktischen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft machen muß. Nämlich jenes so *unbedingte Soll* postulirt sich hinterher doch eine Bedingung, und sogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des *höchsten Guts*, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts Anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche *Kant* als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem

*) „Denn da es durchaus vergeblich sein würde, eine den freien Handlungen des Menschen gezogene Richtschnur anzunehmen, ohne derselben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelst Wohl und Wehe seinen Willen bestimmte; so müssen wir überall, wo wir *ein Gesetz* annehmen, auch irgend eine diesem Gesetz anhängende Belohnung, oder Strafe annehmen." (Ueber den Verstand, B. II, c. 33, §. 6.)

Namen höchstes Gut zur Hinterthüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Widerspruch verbergende Annahme des unbedingten, absoluten Sollens. Das bedingte Sollen andererseits kann freilich kein ethischer Grundbegriff sein, weil Alles, was mit Hinsicht auf Lohn oder Strafe geschieht, nothwendig egoistisches Thun und als solches ohne rein moralischen Werth ist. — Aus allem Diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigern und unbefangenern Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst damit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewige Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte sein, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht, voraussetzt: eine solche hat Statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff Pflicht in der Ethik hat, aufstellen.

Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist; so wenig darf sie stillschweigend und ohne Weiteres in die philosophische Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieser die imperative Form, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichten, sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es ein schlechter Nothbehelf ist, die solchen Begriffen, ihrer Natur nach, wesentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „absolut" oder „kategorisch" zu ersetzen, als wodurch, wie gesagt, eine Contradictio in adjecto entsteht.

Nachdem nun aber Kant diese imperative Form der Ethik, stillschweigend und unbesehens, von der theologischen Mo=

ral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als Das, wodurch allein sie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja, implicite darin enthalten sind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral gestützt, ja, aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht. Ich beabsichtige kein spöttisches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto ausgesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte sein müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das, was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt, jene imperative Form, jenes „du sollst" und „es ist deine Pflicht" ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang

es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten sein. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes volenti non fit injuria: da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät. Die Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbstliebe wird schon vom obersten Gebot der Christlichen Moral vorausgesetzt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"; wonach die Liebe, die Jeder zu sich selbst hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugesetzt wird: „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten"; als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert sei: auch würde dieses die einzige Pflicht sein, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbst Kant sagt, in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", S. 13 (R., S. 230): „Was Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht." Dieser Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich indessen noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden, und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein in Vorurtheilen stark befangenes und aus den leichtesten Gründen geführtes Räsonnement gegen den Selbstmord. Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geistigen Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur, als Kompensation, das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethischen Gründen, dieses Vorrechts sich wieder zu begeben habe, ist eine schwierige Frage, die wenigstens nicht durch die gebräuchlichen, leichten Argumente entschieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbstmord, welche Kant, S. 53 (R., S. 48) und S. 67

(R., S. 57) anzuführen nicht verschmäht, kann ich gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armseligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Koccejus Nerva (Tac. Ann., VI, 26), oder der Arria des Pätus (Plin. Ep., III, 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. Wenn es wirklich ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; sondern gehören einer höhern Betrachtungsweise an, als sogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemessen ist*).

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hierher das Verbot widernatürlicher Wollust, also der Onanie, Päderastie und Bestialität. Von diesen nun ist erstlich die Onanie hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist viel mehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medicinern (wie Tissot u. A.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygiene das Ihrige in dieser Sache gethan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon gethane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. — Die Bestialität nun wieder ist ein völlig abnormales, sehr selten vorkommendes Vergehen, also wirklich etwas Exceptionelles, und dabei in so hohem Grade empörend und der menschlichen Natur, entgegen, daß es selbst mehr, als irgend welche Vernunftgründe vermöchten, gegen sich selbst spricht und abschreckt. Uebrigens ist es, als Degradation der menschlichen Natur, ganz eigentlich ein Vergehen gegen die Species als solche und in abstracto; nicht gegen menschliche Individuen. — Von den drei in Rede stehenden Geschlechtsvergehen fällt demnach bloß die Päderastie der Ethik anheim, und wird daselbst ungezwungen ihre Stelle finden, bei Abhandlung der Gerechtigkeit: diese nämlich wird durch sie verletzt, und kann hiergegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden; denn das Unrecht besteht in der Verführung des jüngern und unerfahrenen Theils, welcher physisch und moralisch dadurch verdorben wird.

---

*) Es sind asketische Gründe: man findet sie im vierten Buche meines Hauptwerks, Bd. I, §. 69.

§. 6.

Vom Fundament der Kantischen Ethik.

An die im §. 4 als petitio principii nachgewiesene imperative Form der Ethik knüpft sich unmittelbar eine Lieblingsvorstellung Kants, die zwar zu entschuldigen, aber nicht anzunehmen ist. — Wir sehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, dasselbe fortan in fast allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Es hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntniß, die glänzendeste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun diese Methode und Sonderung überall anzuwenden sucht? Auch die Ethik soll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empirischen Theile bestehen. Letztern weist er, als für die Begründung der Ethik unzulässig, ab. Erstern aber herauszufinden und gesondert darzustellen, ist sein Vorhaben in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten", welche demgemäß eine Wissenschaft rein a priori sein soll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgestellten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft." Sonach soll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis als vorhanden zum voraus angenommene moralische Gesetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es soll ein synthetischer Satz a priori sein". (Kritik der praktischen Vernunft, S. 56 der vierten Auflage; — R., S. 142): hiemit hängt genau zusammen, daß dasselbe bloß formal sein muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen sich beziehen muß. — Man denke, was das sagen will! — Er fügt (S. VI der Vorrede zur Grundlegung; — R., S. 5) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht „in der Natur des Menschen (dem Subjektiven), noch in den „Umständen in der Welt (dem Objektiven) gesucht werden dürfe" und ebendaselbst S. VII; R., S. 6), „nicht das Mindeste „dabei entlehnt werden dürfe aus der Kenntniß des „Menschen, d. i. der „Anthropologie". Er wiederholt „noch (S. 59; — R., S. 52), daß man sich ja nicht in den „Sinn kommen lassen dürfe, die Realität seines Moralprincips „aus der besondern Beschaffenheit der menschlichen Natur ab„leiten zu wollen"; desgleichen (S. 60; — R., S. 52): daß „Alles, „was aus einer besondern Naturanlage der Menschheit, aus ge„wissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer „besondern Richtung, die der menschlichen Natur eigen wäre und

„nicht nothwendig für den Willen jedes vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird", keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben könne. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewußtseins, ein empirisch Nachweisbares, aufstellt; — wofür die Philosophaster neuerer Zeit, sammt und sonders, es ausgeben möchten. Wie alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft. Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moralprincip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatsache des Bewußtseins, etwan eine innere Anlage; — so wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! Das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt, aus der äußern oder innern Erfahrung, haben, also pure Schale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral sein. Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche Bewußtsein sowohl, als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung und Thatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts, worauf wir stehen. Woran aber sollen wir uns halten? An ein Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen, ja, eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu urtheilen, soll ein Gesetz hervorgehen, welches mit sogenannter absoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben soll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch sehen.

Mit diesem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empirischen für die Grundlage der Moral, ist eine zweite Lieblingsvorstellung Kants eng verknüpft: nämlich, das aufzustellende Moralprincip, da es ein synthetischer Satz a priori, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft sein muß, soll als solches auch nicht für Menschen allein, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen und „allein darum", also nebenbei und per accidens, auch für die Menschen gelten. Denn dafür ist es auf reine Vernunft (die nichts, als sich selbst und den Satz vom Widerspruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl basirt. Diese reine Vernunft wird hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menschen, was sie doch allein ist, genommen; sondern als etwas für sich Bestehendes hypostasirt, ohne alle Befugniß und zu perniciosestem Beispiel und Vorgang; welches zu belegen unsere jetzige erbärmliche philosophische Zeit-

periode dienen kann. Inzwischen ist diese Aufstellung der Moral nicht für Menschen als Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche, Kanten eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung, daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich sage dagegen, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Species zu verstehn sein würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt schlechterdings nur als eine Eigenschaft animalischer Wesen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt sind, sie als außerdem und unabhängig von der animalischen Natur existirend zu denken; so kennen wir die Vernunft allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und sind schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner alleinigen Species „Mensch" verschieden wäre, noch weniger aber, für solche imaginäre vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, ist nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine stille Voraussetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verschieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre, als eben rationalis. Aber dieser völlig transscendenten Hypostase hat er doch selbst, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwischen sieht man in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Assertion des Gegentheils bewenden lassen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen sein Wille ist.

Indem also Kant die Methode, welche er mit so vielem

Glück in der theoretischen Philosophie angewandt hatte, auf die praktische übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empirischen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß, wie wir die Gesetze des Raums, der Zeit und der Kausalität a priori erkennen; so auch, oder doch auf analoge Weise, die moralische Richtschnur für unser Thun vor aller Erfahrung uns gegeben sei und sich äußere als kategorischer Imperativ, als absolutes Soll. Aber wie himmelweit ist der Unterschied zwischen jenen theoretischen Erkenntnissen a priori, welche darauf beruhen, daß sie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unsers Intellekts ausdrücken, mittelst deren allein wir eine objektive Welt aufzufassen fähig sind, in denen diese sich also darstellen muß, daher eben für dieselbe jene Formen absolut gesetzgebend sind, so daß alle Erfahrung jedes Mal ihnen genau entsprechen muß, wie Alles, was ich durch ein blaues Glas sehe, sich blau darstellen muß, — und jenem angeblichen Moralgesetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht, ja, nach Kanten selbst, es zweifelhaft läßt, ob sie sich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demselben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zusammengestellt! Zudem übersah Kant, daß, seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse sie auf die bloße Erscheinung, d. h. die Vorstellung der Welt in unserm Kopfe, beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das Wesen an sich der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung Vorhandene, völlig benimmt. Diesem entsprechend müßte, auch in der praktischen Philosophie, sein angebliches Moralgesetz, wenn es a priori in unserm Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der Erscheinung sein und das Wesen an sich der Dinge unberührt lassen. Allein diese Konsequenz würde im größten Widerspruche sowohl mit der Sache selbst, als mit Kants Ansichten derselben stehen; da er durchgängig (z. B. Kritik der praktischen Vernunft, S. 175; — R., S. 228) gerade das Moralische in uns als in der engsten Verbindung mit dem wahren Wesen an sich der Dinge, ja als unmittelbar dieses treffend, darstellt; auch in der Kritik der reinen Vernunft, überall wo das geheimnißvolle Ding an sich irgend deutlicher hervortritt, es sich zu erkennen giebt als das Moralische in uns, als Wille. — Aber darüber hat er sich hinweggesetzt.

Ich habe §. 4 gezeigt, daß Kant die imperative Form der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er Das, was diesen Begriffen dort allein Kraft

und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er so weit, zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht selbst auch der Grund der Erfüllung dieser, also das Verpflichtende sei. Eine Handlung, sagt er (S. 11; — R., S. 18), habe erst dann echten moralischen Werth, wann sie lediglich aus Pflicht, und bloß um der Pflicht Willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erst da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichzeitig gegen die Leiden Anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. Diese, das echte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese, der Christlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles setzt und ohne sie nichts gelten läßt (1. Korinther, 13, $_3$), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen taktlosen, moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persiflirt, überschrieben „Gewissensskrupel und Entscheidung". Die nächste Veranlassung zu diesem scheinen einige ganz hieher gehörige Stellen der Kritik der praktischen Vernunft gegeben zu haben, so z. B. S. 150: — R., S. 211: „Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische „Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus frei„williger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, „von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen." — Befohlen muß es sein! Welche Sklavenmoral! Und ebendaselbst S. 213; — R., S. 257, wo es heißt: „daß Gefühle des Mitleids „und der weichherzigen Theilnahme wohldenkenden Personen selbst „lästig wären, weil sie ihre überlegten Maximen in Verwirrung „brächten und daher den Wunsch bewirkten, ihrer entledigt und „allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.". Ich behaupte zuversichtlich, daß was dem obigen (S. 11; — R., S. 18, geschilderten), lieblosen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabsichten hat), nimmermehr etwas Anderes sein kann, als sklavische Deisidämonie, gleichviel ob er seinen Fetisch „kategorischen Imperativ" betitelt oder Fitzlipuzli*). Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Ansichten entsprechend soll, nach S. 13; — R., S. 19, der moralische Werth einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth, oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb die selbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich, oder lobens-

*) Richtiger Huitzilopochtli, Mexikanische Gottheit.

werth sein kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belange diskutirt wird, Jeder nach der Absicht forscht und nach dieser allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerseits mit der Absicht allein Jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

Seite 14; — R., S. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantischen Ethik, der Pflicht: sie sei „die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz". — Aber was nothwendig ist, das geschieht und ist unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meistens aus; sondern sogar gesteht Kant selbst, S. 25; — R., S. 28, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, gar keine sichere Beispiele habe; — und S. 26; — R., S. 29, „es sei „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen „Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Hand„lung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe", und ebenso S. 28; — R., S. 30, und S. 49; — R., S. 50. In welchem Sinn kann denn einer solchen Handlung Nothwendigkeit beigelegt werden? Da es billig ist, einen Autor stets auf das günstigste auszulegen, wollen wir sagen, daß seine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung sei objektiv nothwendig, aber subjektiv zufällig. Allein gerade das ist nicht so leicht gedacht, wie gesagt: wo ist denn das Objekt dieser objektiven Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition „Nothwendigkeit einer Handlung" nichts Anderes ist, als eine künstlich versteckte, sehr gezwungene Umschreibung des Wortes Soll. Diese Absicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in derselben Definition das Wort Achtung gebraucht ist, wo Gehorsam gemeint war. Nämlich in der Anmerkung, S. 16; — R., S. 20, heißt es: „Achtung bedeutet bloß die Unterordnung meines „Willens unter einem Gesetz. Die unmittelbare Bestimmung „durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung." In welcher Sprache? Was hier angegeben ist, heißt auf Deutsch Gehorsam. Da aber das Wort Achtung nicht ohne Grund so unpassend an die Stelle des Wortes Gehorsam gesetzt sein kann; so muß es wohl irgend einer Absicht dienen, und diese ist offenbar keine andere, als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologischen Moral zu verschleiern; wie wir vorhin sahen, daß der Ausdruck Nothwendigkeit einer Handlung, der so sehr gezwungen und unge=

schickt die Stelle des *Soll* vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das *Soll* gerade die Sprache des *Dekalogs* ist. Obige Definition: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz", würde also in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „*Pflicht* bedeutet eine Handlung, die aus *Gehorsam* gegen ein Gesetz geschehen *soll*." — Dies ist „des Pudels Kern."

Nun aber das *Gesetz*, dieser letzte Grundstein der Kantischen Ethik! *Was ist sein Inhalt? Und wo steht es geschrieben?* Dies ist die Hauptfrage. Ich bemerke zunächst, daß es *zwei* Fragen sind: Die eine geht auf das *Princip*, die andere auf das *Fundament* der Ethik, zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das *Princip* oder der oberste *Grundsatz* einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch *einen* Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅ,τι der Tugend. — Das *Fundament* einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in *allen* Wissenschaften sollte man auch in der *Ethik* das ὅ,τι vom διότι deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ὅ,τι so leicht, das διότι hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der *einen* Seite durch den Reichthum auf der *andern* zu kompensiren und, mittelst Zusammenfassung beider in *einen* Satz, eine glückliche Vermählung der Πενία mit dem Πόρος zu Stande zu bringen sucht. Meistens geschieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅ,τι nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwängt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß; wobei dann dem Leser zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das *Princip* der Ethik zugleich als ihr *Fundament* geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes ὅ,τι, also das *Princip*, den *Grundsatz*, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn

auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: es ist das ὅ,τι, zu welchem das διότι noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht. Daß aber das Datum, das ὅ,τι, das Princip, wirklich seinen reinsten Ausdruck an obiger Formel hat, ist daraus ersichtlich, daß diese zu jedem andern Moralprincip sich als Konklusion zu den Prämissen, also als das, wohin man eigentlich will, verhält; so daß jedes andere Moralprincip als eine Umschreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzusehen ist. Dies gilt z. B. selbst von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundsatz: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), dessen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen ist. Denn auch er will alsdann eigentlich sagen: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva; führt aber auf einem Umweg dahin, und gewinnt dadurch das Ansehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorschrift gegeben; was doch nicht der Fall ist, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geschehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun solle. Das Selbe gilt von jedem bisher aufgestellten Princip oder obersten Grundsatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unserer obigen Frage: wie lautet denn das Gesetz, in dessen Befolgung, nach Kant, die Pflicht besteht; und worauf ist es gegründet? — so werden wir finden, daß auch Kant das Princip der Moral mit dem Fundament derselben auf eine sehr künstliche Weise eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr, an die schon anfangs in Erwägung genommene Forderung Kants, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja, ein synthetischer Satz a priori sein soll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empirischem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Außenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtsein, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war sich der Schwierig-

*) Hugo Grotius führt ihn auf Kaiser Severus zurück.

keit dieser Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60; — R., S. 53, sagt: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der „That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein „soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf Erden an „Etwas hängt, oder woran gestützt wird.“ Um so mehr müssen wir mit Spannung der Lösung der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, entgegen sehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein apriorischen Begriffen, ohne allen empirischen und materialen Inhalt, die Gesetze des materialen, menschlichen Handelns konkresciren sollen; — ein Proceß, als dessen Symbol wir jenen chemischen betrachten können, vermöge dessen aus drei unsichtbaren Gasen (Azot, Hydrogen, Chlor), also im scheinbar leeren Raum, vor unsern Augen fester Salmiak entsteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen Kant diese schwierige Aufgabe löst, deutlicher, als er selbst gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um so nöthiger sein, als derselbe selten recht verstanden zu sein scheint. Denn fast alle Kantianer sind in den Irrthum gerathen, daß Kant den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Thatsache des Bewußtseins aufstelle: dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere, also empirisch begründet; welches der Ansicht Kants schnurstracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewiesen wird. Daher sagt er S. 48; — R, S. 44: „es sei nicht empirisch auszumachen, ob es überall irgend einen solchen kategorischen Imperativ gebe“; wie auch S. 49; — R., S. 45: „die Möglichkeit des kategorischen Imperativs sei ganz a priori zu untersuchen; da uns hier nicht „der Vortheil zu Statten komme, daß dessen Wirklichkeit in der „Erfahrung gegeben sei“. Aber schon sein erster Schüler, Reinhold, ist in jenem Irrthum befangen, da er in seinen „Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie am Anfange des 19. Jahrhunderts“, Heft 2, S. 21, sagt: „Kant nimmt das Moralgesetz als ein un„mittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche Thatsache des mo„ralischen Bewußtseins an.“ Hätte aber Kant den kategorischen Imperativ als Thatsache des Bewußtseins, mithin empirisch begründen wollen; so würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigstens als solche nachzuweisen. Aber nirgends findet sich dergleichen. Meines Wissens geschieht das erste Auftreten des kategorischen Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft (S. 802 der ersten und S. 830 der fünften Auflage), wo derselbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher“ zusammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerst in der hier von uns in besondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur Metaphysik der Sitten“, und zwar ganz auf apriorischem Wege, durch eine Deduktion

aus Begriffen. Hingegen eine im fünften Heft der eben genannten, für die kritische Philosophie so wichtigen Zeitschrift Reinholds befindliche „Formula concordiae des Kriticismus" stellt S. 122 sogar folgenden Satz auf: „Wir unterscheiden das moralische „Selbstbewußtsein von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, „als eine ursprüngliche Thatsache, über welche kein Wissen „hinausgehen kann, im menschlichen Bewußtsein verbunden ist, „und wir verstehen unter jenem Selbstbewußtsein das unmittel„bare Bewußtsein der Pflicht, d. h. der Nothwendigkeit, „die von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmäßigkeit des Willens „zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzu„nehmen." — Da hätten wir freilich einen erklecklichen Satz, ja, „und der auch was setzt." (Schiller.) Aber im Ernst: zu welcher unverschämten petitio principii sehen wir hier Kants Moralgesetz angewachsen! Wenn Das wahr wäre, so hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufsuchen desselben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine solche Thatsache des Bewußtseins so spät entdeckt hätte; während man Jahrtausende hindurch eifrig und mühsam nach einer Grundlage für die Moral suchte. Wodurch aber Kant selbst zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man sich über das unangefochtene Herrschen eines solchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben sie, während sie zahllose Bücher über Kants Philosophie schrieben, doch nicht ein Mal die Verunstaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge der sie ein inkohärentes, sich selber widersprechendes Buch wurde; was erst jetzt an den Tag gekommen, und wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergesetzt ist in Rosenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Gesammtausgabe der Kantischen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unabläßige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco ist nicht unbedingt wahr, vielmehr möchte man bisweilen es parodiren: semper docendo nihil disco; und sogar ist nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und diese Lehrer, glaubt „ihr denn, daß sie die Wissenschaften verstehen werden, worin sie „Unterricht geben? Possen, lieber Herr, Possen. Besäßen sie „die Kenntnisse hinlänglich, um sie zu lehren, so lehrten sie sie nicht." — „„Und warum?"" — „Sie hätten ihr Leben verwendet, sie zu studiren." (Goethe's Uebersetzung, S. 104.) — Auch Lichtenberg sagt: „Ich habe das schon mehr bemerkt, die „Leute von Profession wissen oft das Beste nicht." Was aber (zur Kantischen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; so

setzen die Meisten, wenn nur das Resultat zu ihren moralischen Gefühlen stimmt, sofort voraus, es werde mit der Ableitung desselben schon seine Richtigkeit haben, und werden sich mit dieser, wenn sie schwierig aussieht, nicht tief einlassen; sondern sich hierin auf die Leute „vom Fach" verlassen.

Kants Begründung seines Moralgesetzes ist also keineswegs die empirische Nachweisung desselben als einer Thatsache des Bewußtseins, noch eine Appellation an das moralische Gefühl, noch eine petitio principii unter dem vornehmen modernen Namen eines „absoluten Postulats"; sondern es ist ein sehr subtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. 17 und 51; — R., S. 22 und 43, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darstellung ist.

Da Kant, indem er alle empirische Triebfedern des Willens verschmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Gesetz für denselben zu gründen wäre, als empirisch, zum voraus weggenommen hat; so bleibt ihm zum Stoff dieses Gesetzes nichts übrig, als dessen eigene Form. Diese nun ist eben nur die Gesetzmäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit aber besteht im Gelten für Alle, also in der Allgemeingültigkeit. Diese demnach wird zum Stoff. Folglich ist der Inhalt des Gesetzes nichts Anderes, als seine Allgemeingültigkeit selbst. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der du „zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz für alle ver„nünftige Wesen werde." — Dieses also ist die so allgemein verkannte, eigentliche Begründung des Moralprincips Kants, mithin das Fundament seiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktischen Vernunft, S. 61; — R., S. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfsinn, womit Kant das Kunststück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernsten Prüfung nach dem Maßstabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und insofern sie das eben dargelegte specielle Räsonnement vollzieht, den Namen der praktischen Vernunft erhält. Der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft ist aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß sich als Resultat ergebende Gesetz: also ist die praktische Vernunft keineswegs, wie die Meisten, und auch schon Fichte, es ansahen, ein nicht weiter zurückzuführendes besonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Instinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; sondern ist (wie auch Kant in der Vorrede, S. XII; — R., S. 8, und oft genug außerdem sagt) Eins und Dasselbe mit der theoretischen Vernunft, ist nämlich diese selbst, sofern sie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. Fichte nämlich nennt den

kategorischen Imperativ Kants ein absolutes Postulat (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Tübingen 1802, S. 240, Anmerkung). Dies ist der moderne, beschönigende Ausdruck für petitio principii, und so auch hat er selbst den kategorischen Imperativ durchgängig genommen, ist also im oben gerügten Irrthum mitbegriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächst und unmittelbar unterliegt, ist, daß dieser Ursprung eines Moralgesetzes in uns darum unmöglich ist, weil er voraussetzt, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetz für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von selbst in den Sinn kommen, sondern höchstens nur, nachdem schon eine andere, positiv wirksame, reale und als solche sich von selbst ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moralische Triebfeder den ersten Anstoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerstreiten, welcher zufolge der obige Gedankenproceß selbst der Ursprung aller moralischen Begriffe, das punctum saliens der Moralität sein soll. So lange nun also Jenes nicht der Fall ist, indem es, ex hypothesi, keine andere moralische Triebfeder, als den dargelegten Gedankenproceß giebt; so lange bleibt die Richtschnur des menschlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Gesetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empirischen und egoistischen Motive bestimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menschen, allein und ungestört; da unter dieser Voraussetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden ist, weswegen es ihm einfallen sollte, nach einem Gesetz zu fragen, welches sein Wollen beschränkte und dem er dieses zu unterwerfen hätte, geschweige nach einem solchen zu forschen und zu grübeln, wodurch es allererst möglich würde, daß er auf den sonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei ist es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantischen Reflexionsprocesse geben will, ob man ihn etwan herabstimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Ursache verlangt. Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich reale sein: und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte, Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der That eine empirische sein und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu

warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu thun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuersbrunst. Ich habe schon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienst seines Moralgesetzes betrachtet, daß es bloß auf abstrakte, reine Begriffe a priori, folglich reine Vernunft gegründet ist, als wodurch es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche gültig sei. Wir müssen um so mehr bedauern, daß reine, abstrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empirische Grundlage, wenigstens Menschen nie in Bewegung setzen können: von andern vernünftigen Wesen kann ich nicht mitreden. Daher ist der zweite Fehler der Kantischen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieser ist bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantischen Moral wahrscheinlich den allerwenigsten von Denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich gewesen ist. Der zweite Fehler also ist gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirklichkeit. Es schwebt in der Luft als ein Spinnengewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demselben eine Last von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Voraussetzung der Freiheit des Willens. Trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlechterdings nicht Statt haben kann, daß sie theoretisch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden kann (Kritik der praktischen Vernunft, S. 168; — R., S. 223), daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen (ebendaselbst, S. 177; — R., S. 230), wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Fundaments der Moral, die Freiheit, wenn auch nur idealiter und als ein Postulat, angenommen durch den berühmten Schluß: „Du kannst: denn Du sollst.“ Aber wenn man einmal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht ist und nicht sein kann, was hilft da alles Postuliren? Da wäre vielmehr Das, worauf das Postulat sich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Voraussetzung ist, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelst eines apagogischen

Beweises, der also hier den kategorischen Imperativ umstieße. Statt Dessen aber wird hier eine falsche Lehre auf die andere gebauet.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abstrakter und inhaltsleerer Begriffe bestehenden Fundaments der Moral muß Kant selbst im Stillen sich bewußt gewesen sein. Denn in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er, wie gesagt, überhaupt schon weniger strenge und methodisch zu Werke geht, auch durch seinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden ist, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik seine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffskombinationen ist, und scheint substantieller werden zu wollen. So z. B. ist daselbst S. 81; — R., S. 163, „das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft". Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt. — Imgleichen ist ebendaselbst, S. 83; — R., S. 164, die Rede von „einer dem Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft" u. s. f. — Dabei nun sei man eingedenk, daß er jede anthropologische Begründung, jede Nachweisung des kategorischen Imperativ als einer Thatsache des Bewußtseins in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil sie empirisch sein würde. — Jedoch durch solche beiläufige Aeußerungen dreist gemacht, gingen die Nachfolger Kants sehr viel weiter auf jenem Wege fort. Fichte (System der Sittenlehre, S. 49) warnt gerade, „daß man sich nicht verleiten „lasse, das Bewußtsein, daß wir Pflichten haben, weiter erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen, weil „dies der Würde und Absolutheit des Gesetzes Eintrag thue". Schöne Exküse! — Und dann ebendaselbst S. 66 sagt er, „das „Princip der Sittlichkeit sei ein Gedanke, der sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz „von sich selbst sei". Hinter welche Floskeln doch so ein Windbeutel seine Rathlosigkeit versteckt! — Wer sich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants ursprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgesetzes allmälig vergaßen und ignorirten, sehe einen sehr lesenswerthen Aufsatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2, 1801. Daselbst S. 105 und 106 wird behauptet, „daß in der Kantischen Philosophie die Autonomie „(welche Eins mit dem kategorischen Imperativ) eine Thatsache des Bewußtseins und auf nichts weiter zurückzuführen sei, „indem sie sich durch ein unmittelbares Bewußtsein ankündige". — Dann wäre sie anthropologisch, mithin empirisch begründet

was Kants ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaselbst S. 108 gesagt: „Sowohl in der praktischen Philosophie des Kriticismus, als auch in „der gesammten gereinigten oder höhern Transscendentalphilosophie „ist die Autonomie das durch sich selbst Begründete und Begründende und keiner weitern Begründung Fähige und Bedürftige, das „schlechthin Ursprüngliche, durch sich selbst Wahre und Gewisse, das „Urwahre, das prius κατ' ἐξοχήν, das absolute Princip. — Wer „daher von dieser Autonomie einen Grund außer ihr selber vermuthet, fordert oder sucht, von dem muß die Kantische Schule glauben, daß es ihm entweder an moralischem Bewußtsein fehle *), „oder daß er dasselbe in der Spekulation durch falsche Grundbegriffe verkenne. Die Fichte-Schellingische Schule erklärt „ihn mit derjenigen Geistlosigkeit behaftet, welche zum Philosophiren unfähig macht und den Charakter des unheiligen Pöbels „und trägen Viehes, oder wie Schelling sich schonender ausdrückt, des profanum vulgus und ignavum pecus ausmacht." Wie es um die Wahrheit einer Lehre stehen müsse, die man mit solchen Trümpfen zu ertrotzen sucht, fühlt Jeder. Inzwischen müssen wir doch uns dem Respekt, den diese einflößten, die wahrhaft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer [den kategorischen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behandelten. Denn da hier das Bestreiten einer theoretischen Behauptung leicht verwechselt werden konnte mit moralischer Ruchlosigkeit; so ließ Jeder, wenn er auch von dem kategorischen Imperativ in seinem eigenen Bewußtsein nicht viel gewahr wurde, doch lieber hiervon nichts laut werden, weil er im Stillen glaubte, daß bei Andern derselbe wohl stärkere Entwickelung haben und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere seines Gewissens kehrt Keiner gern nach Außen.

Mehr und mehr also erscheint in der Kantischen Schule die praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ als eine hyperphysische Thatsache, als ein Delphischer Tempel im menschlichen Gemüth, aus dessen finsterem Heiligthum Orakelsprüche, zwar leider nicht was geschehen wird, aber doch was geschehen soll, untrüglich verkünden. Diese ein Mal angenommene, oder vielmehr erschlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktischen Vernunft wurde späterhin leider auch auf die theoretische übertragen; zumal da Kant selbst oft gesagt hatte, daß beide doch nur Eine und dieselbe Vernunft seien (z. B. Vorrede, S. XII; — R., S. 8). Denn nachdem einmal zugestanden

*) Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.

Schiller.

war, daß es in Hinsicht auf das Praktische eine ex tripode diktirende Vernunft gebe, so lag der Schritt sehr nahe, ihrer Schwester, ja, eigentlich sogar Konsubstanzialin, der theoretischen Vernunft, den selben Vorzug einzuräumen, und sie für ebenso reichsunmittelbar wie jene zu erklären, wovon der Vortheil so unermeßlich wie augenfällig war. Nun strömten alle Philosophaster und Phantasten, den Atheistendenunzianten J. H. Jacobi an der Spitze, nach diesem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, so hatte jene einzige von Kant gemachte falsche Annahme einer mit völlig transscendenten Kreditiven ausgestatteten und, wie die höchsten Appellationshöfe, „ohne Gründe" entscheidenden, praktischen Vernunft zur Folge, daß aus der strengen, nüchternen kritischen Philosophie die ihr heterogensten Lehren entsprangen, die Lehren von einer das „Uebersinnliche" erst bloß leise „ahndenden", dann schon deutlich „vernehmenden", endlich gar leibhaftig „intellektual anschauenden" Vernunft, für deren „absolute", d. h. ex tripode gegebene, Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mystificiren, Imponiren, Täuschen, Sand in die Augen streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit" anführen wird. Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinschaftlichen Forschens mit dem Leser, welchen die Schriften aller früheren Philosophen tragen, ist hier verschwunden: nicht belehren, sondern bethören will der Philosophaster dieser Zeit seinen Leser: davon zeugt jede Seite. Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe, geistlose Scharlatan Hegel. Den Chorus machten allerlei Philosophieprofessoren, welche, mit ernsthafter Miene, vom Unendlichen, vom Absoluten und vielen anderen Dingen, von denen sie schlechterdings nichts wissen konnten, ihrem Publiko vorerzählten.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte sogar der armselige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, dasselbe besage, daß die Vernunft ein Vermögen sei, jenes sogenannte „Uebersinnliche" (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemessenen Beifall, wurde in Deutschland 30 Jahre

hindurch, mit unsäglichem Genügen, unabläſſig wiederholt, ja, zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nicht anschaulicher Vorstellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein ist es, welches der Mensch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn diese abstrakten Vorstellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelst ihrer das eigentliche Denken, mittelst dieses das Bewußtsein nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, sondern der Vergangenheit und der Zukunft als solcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Besonnenheit, die Vorsorge, die Absicht, das planvolle Zusammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Religionen und Philosophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menschen von dem des Thieres so auffallend unterscheidet. Für das Thier giebt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Nothwendigkeit: allein diese sind meistens nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkungen von außen auf ihn sind. Dies aber giebt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Thier, die anschauliche, gegenwärtige Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, welches auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der That vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur seinem Thun und Treiben im Ganzen, sondern schon allen seinen Bewegungen einen von denen des Thieres augenfällig verschiedenen Charakter: er wird gleichsam von feineren, nicht sichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle seine Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen und Absichtlichen, welches ihnen einen Anschein von Unabhängigkeit giebt, der sie augenfällig von denen des Thieres unterscheidet.

Alle diese großen Verschiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abstrakter Vorstellungen, Begriffe. Diese Fähigkeit daher ist das Wesentliche der Vernunft, d. h. des den Menschen auszeichnenden Vermögens, genannt το λογιμον, το λογιστικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterschiede davon der Verstand, νους, intellectus, entendement, understanding, sei; so sage ich: er ist dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verschiedenem Grade, und wir im höchsten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtsein des Kausalitätsgesetzes, als welches die Form des Verstandes selbst ausmacht und worin sein ganzes Wesen besteht. Von ihm hängt zuvörderst die Anschauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für sich allein sind bloß der Empfindung fähig, die noch lange keine Anschauung ist, sondern allererst deren Material: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τ'ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά (mens videt, mens audit, cetera surda et coeca). Die Anschauung entsteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Ursache, die sich, eben durch diesen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unserer Anschauungsform Raum darstellt. Dies eben beweist, daß das Kausalitätsgesetz uns a priori bewußt ist und nicht aus der Erfahrung stammt, indem diese selbst, da sie die Anschauung voraussetzt, erst durch dasselbe möglich wird. In der Vollkommenheit dieser ganz unmittelbaren Auffassung der Kausalitätsverhältnisse besteht alle Ueberlegenheit des Verstandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfsinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zusammenhanges der Dinge, im weitesten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verständiger, klüger, schlauer, als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschaulichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und daher stets überlegt, konsequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Daher ist es vor Kant keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der

Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, ist Tugendhaft und Vernünftig Eines und Dasselbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntniß ist, zum Trotz. Vernünftig und Lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen: z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde; wenn ich mich hinreißen lasse, einem Nothleidenden die Summe zu schenken, auf die mein Gläubiger wartet; und so in sehr vielen Fällen.

Aber, wie gesagt, diese Erhebung der Vernunft zur Quelle aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß sie als praktische Vernunft unbedingte Imperative rein a priori, orakularisch von sich gebe, und zusammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten falschen Erklärung der theoretischen Vernunft, daß sie ein wesentlich auf das zu drei angeblichen Ideen sich gestaltende Unbedingte (dessen Unmöglichkeit zugleich der Verstand a priori erkenne) gerichtetes Vermögen sei, führte, als exemplar vitiis imitabile, die Fasel-Philosophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Uebersinnliche" unmittelbar vernehmende Vernunft und auf die absurde Behauptung, die Vernunft sei ein wesentlich auf Dinge jenseit aller Erfahrung, also auf Metaphysik angelegtes Vermögen und erkenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daseins, das Uebersinnliche, das Absolute, die Gottheit u. dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längst, wenn man seine Vernunft, statt sie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung sich entgegenstellen müssen, daß, wenn der Mensch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Lösung des Räthsels der Welt, welches seine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphysik in sich trüge; alsdann über die Gegenstände der Metaphysik ebenso vollkommene Uebereinstimmung unter den Menschen herrschen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverschiedener Religionen und eine noch größere grundverschiedener philosophischer Systeme sich vorfände: vielmehr alsdann Jeder, der in religiösen oder philosophischen Ansichten von den Uebrigen abwiche, sogleich angesehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig ist. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung sich aufdringen müssen. Wenn wir eine Affenspecies entdeckten, welche sich Werkzeuge, zum Kampf oder zum Bauen oder sonst einem Gebrauch, absichtlich verfertigte; so wür-

den wir sofort ihr Vernunft zugestehen: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphysik oder Religion, wie es deren giebt; so fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die Vernunft abzusprechen. Die ihre vorgeblichen übersinnlichen Kenntnisse beweisende Vernunft hat Kant durch seine Kritik in ihre Schranken zurückgewiesen; aber jene Jacobische, das Uebersinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwischen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Universitäten, den unschuldigen Jünglingen aufgebunden.

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktischen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müssen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß sie von einer Lehre stammt, die Kant selbst gründlich widerlegt hat, welche aber dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Anatomie, heimlich, ja, ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Platon ist der Erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. Kartesius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueste Ausführung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falschheit desselben zu Tage und wurde successive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza (dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht), indem er, den zwei Substanzen des Kartesius geradezu und ausdrücklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von Locke, indem er die angeborenen Ideen bestritt, alle Erkenntniß aus der sinnlichen ableitete und lehrte, es sei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von Kant, durch die Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der ersten Ausgabe steht. Wogegen andererseits Leibnitz und Wolf die schlechte Partei verfochten: dies hat Leibnitzen die unverdiente Ehre verschafft, dem ihm so heterogenen, großen Platon verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen ist hier nicht der Ort. Dieser rationalen Psychologie nun zufolge war die Seele ein ursprünglich und wesentlich erkennendes und erst in Folge davon auch ein wollendes

Wesen. Je nachdem sie nun, in diesen ihren Grundthätigkeiten, rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke ging, hatte sie ein höheres und niederes Erkenntniß- und ebenso ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höhern Vermögen war die immaterielle Seele ganz für sich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war sie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht sinnlichen, sondern rein geistigen Vorstellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche sämmtlich nichts Sinnliches, als welches vom Leibe herrührte, an sich trügen*) Da erkannte sie nun lauter reine Abstrakta, Universalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dgl. Und demgemäß stand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß solcher rein geistigen Vorstellungen. Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willensvermögen das Werk der mit dem Leibe und dessen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geistigen Wirksamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher sollte nun gehören jedes anschauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abstrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen bestehende, das deutliche sein sollte! Der nun durch solche sinnlich bedingte Erkenntniß bestimmte Wille war der niedrige und meistens schlechte: denn sein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitet und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichsten ausgeführt hat diese Lehre der Kartesianer De la Forge, in seinem Tractatus de mente humana: daselbst c. 23 heißt es: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz solcher Ansichten stammt zuletzt Kants Lehre von der Anatomie des Willens, welche als

*) Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. Cart., Medit., p. 188.

Stimme der reinen, praktischen Vernunft, für alle vernünftige Wesen als solche gesetzgebend ist und bloß formelle Bestimmungsgründe kennt, im Gegensatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen bestimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

Uebrigens ist jene ganze, erst von Kartesius recht systematisch dargestellte Ansicht doch schon beim Aristoteles zu finden, welcher sie deutlich genug vorträgt de anima, I, 1. Vorbereitet und angedeutet hat sie sogar schon Platon, im Phädon (S. 188 und 189, Bip.). — Hingegen in Folge der Kartesischen Systematisirung und Konsolidation derselben finden wir sie hundert Jahre später ganz dreist geworden, auf die Spitze gestellt und gerade dadurch der Enttäuschung entgegengeführt. Nämlich als ein résumé der damals geltenden Ansicht bietet sich uns dar Muratori. Della forza della fantasi. cap 1—4 et 13. Da ist die Phantasie, deren Funktion die ganze Anschauung der Außenwelt, auf Data der Sinne, ist, ein rein materielles, körperliches, cerebrales Organ (das niedere Erkenntnißvermögen), und der immateriellen Seele bleibt bloß das Denken, Reflektiren und Beschließen. — Dadurch aber wird die Sache offenbar bedenklich und Dies mußte man fühlen. Denn, ist die Materie der anschauenden, so komplicirten Auffassung der Welt fähig; so ist nicht zu begreifen, warum sie nicht auch der Abstraktion aus dieser Anschauung und dadurch alles Uebrigen fähig sein sollte. Offenbar ist die Abstraktion nichts weiter, als ein Fallenlassen der zum jedesmaligen Zweck nicht nöthigen Bestimmungen, also der Individual- und Special-Differenzen, z. B. wenn ich von Dem, was dem Schaaf, dem Ochsen, dem Hirsch, dem Kameel u. s. w. eigenthümlich ist, absehe und so zu dem Begriff Wiederkäuer gelange; bei welcher Operation die Vorstellungen die Anschaulichkeit einbüßen und eben als bloß abstrakte, nichtanschauliche Vorstellungen, Begriffe, nunmehr des Wortes bedürfen, um im Bewußtsein fixirt und gehandhabt werden zu können. — Bei dem Allen jedoch sehen wir Kanten noch unter dem Einfluß der Nachwirkung jener alten Lehre stehen, bei Aufstellung seiner praktischen Vernunft mit ihren Imperativen.

§. 7.

Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik.

Nachdem ich im vorigen Paragraph die eigentliche Grundlage der Kantischen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja, verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir

erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte.“ — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, Dem, der angenommenermaßen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, den Bescheid zu ertheilen, er solle gar erst eines für das Thun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen; und bleiben wir bei der Thatsache stehen, daß jene von Kant aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht baares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese realisiren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — Niemand anders als der Egoismus; wie ich sogleich deutlich zeigen werde.

Also die Maxime selbst, von der ich wollen kann, daß nach ihr Alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprincip. Mein Wollen können ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem versiegelten Befehl gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigstens das jus primi occupantis voraus hat. — Die in Kants oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur Das wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun, bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime nothwendig mich nicht bloß als den alle Mal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zu Zeiten passiven Theil betrachten muß; so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe; nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu erfahren Lust hat, und im Sinne jenes Geizhalses, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie gründlich ausgeführt, wie schön! —
„ — Fast möcht' ich betteln gehn.“

Diesen unentbehrlichen Schlüssel zu der Weisung, in welcher Kants oberster Grundsatz der Moral besteht, kann er nicht umhin, auch selbst hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht sogleich, bei Aufstellung desselben, als welches Anstoß geben könnte; son-

dern in anständiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen springe, daß hier, trotz den erhabenen Anstalten a priori, eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhl sitzt und den Ausschlag giebt, und nachdem er, vom Gesichtspunkt der eventualiter passiven Seite aus, entschieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Also S. 19; — R., S. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Gesetz, zu lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr glauben, oder mich „mit gleicher Münze bezahlen würde", — S. 55; — R., „S. 49: Die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß Jeder, was ihm „einfällt, versprechen könne, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, „würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben „mag, selbst unmöglich machen; indem Niemand glauben „würde." — S. 56; — R., S. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Lieblosigkeit: „Ein Wille, der dieses beschlösse, „würde sich selbst widersprechen, indem doch Fälle sich ereignen „können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf und „wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, „den er sich wünscht, rauben würde." — Ebenfalls in der Kritik der praktischen Vernunft, Th. I, B. 1, Hauptst. 2, S. 123; — R., S. 192: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du gehörtest mit zu einer solchen „Ordnung der Dinge; würdest Du darin wohl mit Einstimmung „Deines Willens sein?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Diese Stellen erklären genugsam, in welchem Sinn das „Wollen können" in Kants Moralprincip zu verstehen sei. Aber am allerdeutlichsten ist diese wahre Bewandniß des Kantischen Moralprincips ausgesprochen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", §. 30: „Denn Jeder wünscht, daß ihm geholfen „werde. Wenn er aber seine Maxime, Andern nicht helfen zu „wollen, laut werden ließe; so würde Jeder befugt sein, ihm „Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützige Maxime sich selbst." Befugt sein, heißt es, Befugt sein! Also hier ist so deutlich, wie nur immer möglich, ausgesprochen, daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reciprocität beruhe, folglich schlechthin egoistisch ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reciprocität, sich klüglich zu einem Kompromiß versteht. Zur Begründung des Princips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprincips. Wenn daher in der „Grundlegung", S. 81; — R., S. 67, gesagt wird: „Das Princip: „Handle jederzeit nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes „Du zugleich wollen kannst, — ist die einzige Bedingung, unter

„der ein Wille niemals mit sich selbst in Widerstreit sein kann;" — so ist die wahre Auslegung des Wortes Widerstreit diese, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit sanktionirt hätte, er nachmals, wenn er eventualiter der leidende Theil würde, sie revociren und dadurch sich widersprechen würde.

Aus dieser Erklärung ist vollkommen klar, daß jene Kantische Grundregel nicht, wie er unablässig behauptet, ein kategorischer, sondern in der That ein hypothetischer Imperativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzustellende Gesetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz für mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung, als der eventualiter passive Theil, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geistes- und Leibeskräfte, stets nur als den aktiven und nie als den passiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; so kann ich, vorausgesetzt daß es kein anderes Fundament der Moral, als das Kantische, gebe, sehr wohl Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon the simple plan.
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can*),
Wordsworth.

Also zu dem im vorigen Paragraph dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantischen obersten Grundsatzes der Moral gesellt sich, Kants ausdrücklicher Versicherung zuwider, die versteckte hypothetische Beschaffenheit desselben, vermöge deren er sogar auf bloßen Egoismus basirt ist, als welcher der geheime Ausleger der in demselben gegebenen Weisung ist. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umschreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, wenn man nämlich diese, indem man sie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar ist dieses die Maxime, nach der ich (versteht sich mit Rücksicht auf eine möglicherweise passive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle

---

*) „Nach diesem simpeln Plan,
Daß nehmen soll, wer es vermag,
Behalten soll, wer kann."

handeln. Diese Regel quod tibi fieri etc. ist aber selbst wieder nur eine Umschreibung, oder, wenn man will, Prämisse, des von mir als der einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise, aufgestellten Satzes: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dieser ist und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er sich gründe? was es sei, das dieser Forderung Kraft ertheilt? Dies ist das alte, schwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite schreiet mit lauter Stimme der Egoismus: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede: ja, die Bosheit giebt die Variante: Imo omnes, quantum potes, laede. Diesem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachsenen und sogar überlegenen Kämpen entgegen zu stellen, — das ist das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57; — R., S. 60, sein aufgestelltes Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten (auch genannt vollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Princip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerspruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgesetz denken; aber unmöglich wollen könne. — Nun bitte ich den Leser zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, welches demnach als Naturgesetz auch nur zu denken unmöglich sein soll, eigentlich das wirklich und faktisch in der Natur herrschende Gesetz ist, nicht etwan nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt: seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civilisirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht: sobald aber diese, wo und wie es sei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgesetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk und Volk: der zwischen diese übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein bloßer Kanzleistyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entscheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch stets nur als Ausnahme von jenem Naturgesetze vor. Obendrein belegt Kant, in den Beispielen, die er jener Eintheilung vorangeschickt hat, die Rechtspflichten zuerst (S. 52; — R., S. 48) durch die soge-

nannte Pflicht gegen sich selbst, sein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Diese Maxime also soll als allgemeines Naturgesetz auch nur zu denken unmöglich sein. Ich sage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime sich ungehindert als wirklich bestehendes Naturgesetz erweist. Denn ganz gewiß ist es allgemeine Regel, daß der Mensch wirklich zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschieden überwältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natur jedes Lebenden innig verknüpfte so mächtige Todesfurcht sich hierzu machtlos erwiesen, also einen Gedanken, der noch stärker wäre, als diese, — ist eine gewagte Voraussetzung, um so mehr, wenn man sieht, daß dieser Gedanke so schwer herauszufinden ist, daß die Moralisten ihn noch nicht bestimmt anzugeben wissen. Wenigstens haben Argumente der Art, wie Kant sie bei dieser Gelegenheit S. 53; — R., S. 48, und auch S. 68; — R., S. 57, gegen den Selbstmord aufstellt, zuverlässig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Also ein unstreitig faktisch bestehendes und täglich wirkendes Naturgesetz wird, zu Gunsten der Pflichteneintheilung aus dem Kantischen Moralprincip, für ohne Widerspruch auch nur zu denken unmöglich erklärt! — Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von selbst eine scharfe Grenzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.

§. 8.

Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den obersten Grundsatz seiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgestellt, in welchem er nicht, wie im ersten, bloß indirekt, als Anweisung wie er zu suchen sei, sondern direkt ausgesprochen wird. Zu diesem bahnt er sich den Weg von S. 63; — R., S. 55 an, und zwar durch höchst seltsame, geschrobene, ja, verschrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche sich doch viel einfacher

und richtiger so definiren lassen: Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte (simplex sigillum veri). Er aber schleicht durch seine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst." — Allein ich muß geradezu sagen, daß „als Zweck an sich selbst existiren" ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto ist. Zweck sein, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen direktes Motiv er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles „An sich" aus. „Zweck an sich" ist gerade wie „Freund an sich — Feind an sich, — Oheim an sich, — Nord oder Ost an sich, — Oben oder Unten an sich" u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an sich" dieselbe Bewandniß wie mit dem „absoluten Soll": beiden liegt heimlich, sogar unbewußt, derselbe Gedanke als Bedingung zu Grunde: der theologische. — Nicht besser steht es mit dem „absoluten Werth", der solchem angeblichen, aber undenkbaren Zweck an sich zukommen soll. Denn auch diesen muß ich, ohne Gnade, als contradictio in adjecto stempeln. Jeder Werth ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. Dies ist zu klar, als daß es noch einer weitern Auseinandersetzung bedürfte. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, so beleidigt die echte Moral der Satz (S. 65; — R.. S. 56), daß die vernunftlosen Wesen (also die Thiere) Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nicht zugleich Zweck sind, behandelt werden dürften. In Uebereinstimmung hiemit wird, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", §. 16, ausdrücklich gesagt: „Der Mensch kann keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen"; und dann heißt es §. 17: „Die grausame Behandlung der Thiere ist der Pflicht „des Menschen gegen sich selbst entgegen; weil sie das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wodurch eine der „Moralität im Verhältniß zu andern Menschen sehr diensame, „natürliche Anlage geschwächt wird." — Also bloß zur Uebung soll man mit Thieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menschen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamisirten (d. h. nicht-judaisirten) Asien, solche Sätze empörend und abscheulich. Zugleich zeigt sich

hier abermals, wie gänzlich diese philosophische Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verkleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die christliche Moral die Thiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei, sind bloße „Sachen", bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, also etwan zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine solche Parias-, Tschandalas- und Mlekhas-Moral, — die das ewige Wesen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berücksichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichtigung sein kann.

Auf so holperichtem Wege, ja, per fas et nefas, gelangt dann Kant zum zweiten Ausdruck des Grundprincips seiner Ethik: „Handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in deiner Person, „als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als „Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Auf sehr künstliche Weise und durch einen weiten Umweg ist hiemit gesagt: „Berücksichtige nicht Dich allein, sondern auch die Andern:" und dieses wiederum ist eine Umschreibung des Satzes Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie gesagt, selbst wieder nur die Prämissen enthält zu der Konklusion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moralisirens ist: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, sich nackt am besten ausnimmt. — Nur sind in jene zweite Moralformel Kants die angeblichen Selbstpflichten, absichtlich und schwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber diese habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Gesetz, durch seine Erfüllung, die Kraft abzuschrecken zu erhalten, als worin dessen Zweck besteht.

Wenn nun gleich diese zweite Formel Kants weder für die Begründung der Moral etwas leistet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorschriften — oberstes Princip — gelten kann; so hat sie andererseits das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches apperçu zu enthalten, indem sie den Egoismus durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet, welches wohl verdient, hier näher entwickelt zu werden. Dieser Egoismus nämlich, von dem wir alle strotzen, und welchen als unsere partie honteuse zu verstecken, wir die

Höflichkeit erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meistens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmäßig, zunächst nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unserer stets zahlreichen Zwecke suchen. Bei jeder neuen Bekanntschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er dies nun nicht kann; so ist er den Meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst nichts. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, ist ein Gedanke, der viel später und oft gar nicht nachkommt. Daß wir diese Sinnesart bei Andern voraussetzen, zeigt sich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß ertheilen; selbst wenn jene auch noch so groß und diese noch so klein sein sollte. Denn wir wissen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Absicht mehr wiegt, als eine Kubikruthe Einsicht. Andererseits wird in solchem Falle, bei unserer Frage: „Was soll ich thun?" dem Andern oft gar nichts Anderes einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu thun hätten: dieses also wird er alsdann, ohne an unsere Zwecke auch nur zu denken, sogleich und wie mechanisch antworten, indem sein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er also uns seinen Zwecken gemäß zu lenken sucht, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, sondern selbst vermeinend aus Einsicht zu reden, während aus ihm nur die Absicht redet; ja, er kann hierin so weit gehen, ganz eigentlich zu lügen, ohne es selbst zu merken. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge ist darüber, ob Einer aus Einsicht oder aus Absicht redet, nicht einmal das Zeugniß seines eigenen Bewußtseins gültig, meistens aber das seines Interesses. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangst, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieser ihm die Frage entgegnet: „Ob er von seiner Waare nichts brauchen könne?" — Damit soll nicht gesagt sein, daß es sich stets so verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Mensch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in Kants Sprache,

ihn als Zweck und nicht als Mittel ansehen. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liege, den Andern, statt wie gewöhnlich als Mittel ein Mal als Zweck zu betrachten, — dies ist das Maß der großen ethischen Verschiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Instanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik sein, zu welchem ich erst im folgenden Theile schreite.

Kant hat also, in seiner zweiten Formel, den Egoismus und dessen Gegentheil durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet; welchen Glanzpunkt ich um so lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht gestellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage seiner Ethik leider nur wenig gelten lassen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant sein Moralprincip aufgestellt, ist die Autonomie des Willens: „Der Wille jedes „vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend für alle vernünf„tige Wesen." Dies folgt freilich aus der ersten Form. Aus der gegenwärtigen soll nun aber (laut S. 71; — R., S. 60) hervorgehen, daß das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen Imperativs dieses sei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille sich von allem Interesse lossage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil sie den Handlungen immer, sei es als Zwang oder Reiz, ein Interesse zum Grund legten, dies mochte nun ein eigenes, oder ein fremdes Interesse sein" (S. 73; — R., S. 62) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte). „Hingegen ein allgemein gesetzgebender Wille schreibe Handlungen aus Pflicht vor, die sich auf gar kein Interesse gründen." Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich sagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, also eine Wirkung ohne Ursache. Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe: heißt nicht Interesse quod mea interest, woran mir gelegen ist? Und ist dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was ist folglich ein Interesse Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Lesern doch nicht erst zu demonstriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da sie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Interesse voraussetzt. Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d. h. ohne Motiv vor sich gehen. Und dies sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe sein! Zur Widerlegung dieser monstrosen Annahme bedurfte

es nur der Zurückführung derselben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Interesse versteckt war. — Inzwischen feiert Kant (S. 74 fg; — R., S. 62) den Triumph seiner Autonomie des Willens, in der Aufstellung eines moralischen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert ist von lauter vernünftigen Wesen in abstracto, die sammt und sonders beständig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Interesse): nur dieses Eine wollen sie: daß Alle stets nach einer Maxime wollen (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beschwerlicheren Folgen, als dieses kleine unschuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen lassen kann, leitet Kanten seine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menschen. Diese nämlich beruht bloß auf dessen Autonomie, und besteht darin, daß das Gesetz, dem er folgen soll, von ihm selbst gegeben ist, — also er zu demselben in dem Verhältniß steht, wie die konstitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausschmückung des Kantischen Moralsystems immerhin dastehen. Allein dieser Ausdruck „Würde des Menschen", ein Mal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menschen" versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt sein würde*). Wir wollen jedoch auch diesen Begriff etwas näher untersuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79; — R., S. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth". Dies ist eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaßen imponirt, daß nicht leicht Einer sich untersteht, heranzutreten, um sie in der Nähe zu untersuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch sie nur eine hohle Hyperbel ist, in deren Innerem, als nagender Wurm, die contradictio in adjecto nistet. Jeder Werth ist die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, also ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und diese Relativität macht eben das Wesen des Begriffes Werth aus. Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert., L, VII, c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμάστου, ἣν ἂν ὁ

*) Der Erste, der den Begriff der „Würde des Menschen" ausdrücklich und ausschließlich zum Grundstein der Ethik gemacht und diese demnach ausgeführt hat, scheint gewesen zu sein G. W. Block, in seiner „Neuen Grundlegung der Philosophie der Sitten", 1802.

ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ· ὅμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυρούς πρὸς τάς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto mulo, triticum). Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde sein soll, ist demnach, wie so Vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt, so wenig wie die höchste Zahl, oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein."

So war denn auch hier an der „Würde des Menschen" ein höchst willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klassen der Pflichten und alle Fälle der Kasuistik ausgesponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab sie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schlusse seiner Darstellung (S. 124; — R., S. 97) sagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere „Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für „sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Princip der „Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, „ohne allen Gegenstand des Willens, woran man zum voraus „irgend ein Interesse, nehmen dürfte, für sich selbst eine Trieb„feder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen „würde, bewirken, oder, mit andern Worten wie reine Vernunft „praktisch sein könne? — Das zu erklären, ist alle menschliche „Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit verloren." — Nun sollte man denken, daß wenn etwas, dessen Dasein behauptet wird, nicht einmal seiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktisch in seiner Wirklichkeit nachgewiesen sein müsse: allein der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatsache des Bewußtseins aufgestellt, oder sonst durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf solchem anthropologisch-empirischen Wege zu suchen sei (z. B. S. VI der Vorrede; — R., S. 5, und S. 59, 60; — R., S. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48; — R., S. 44) versichert, „daß durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe". Und S. 49; — R., S. 45, „daß die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs nicht in der Erfahrung gegeben sei". — Wenn man das zusammenfaßt, so könnte man wirklich auf den Verdacht gerathen, Kant habe seine Leser zum Besten. Wenn nun gleich dieses, dem heutigen Deutschen philosophischen Publiko gegenüber,

wohl erlaubt und recht sein möchte; so hatte doch dasselbe sich zu Kants Zeiten noch nicht so, wie seitdem, signalisirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigsten zum Scherze geeignete Thema. Wir müssen also bei der Ueberzeugung stehen bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseins hat. — Wenn wir nun aber auch nur versuchen, es bloß mittelst der Phantasie zu erfassen und uns einen Menschen vorzustellen, dessen Gemüth von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden absoluten Soll, wie von einem Dämon besessen wäre, der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken verlangte; — so erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menschen, oder der Vorgänge unseres Innern: wohl aber erkennen wir ein erkünsteltes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unser Resultat ist also, daß die Kantische Ethik, so gut wie alle früheren, jedes sichern Fundaments entbehrt. Sie ist, wie ich durch die gleich Anfangs angestellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln. Diese Vermummung mußte um so künstlicher und unkenntlicher sein, als Kant dabei zuverlässig sogar sich selber täuschte, und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologischen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Gesetzes unabhängig von aller Theologie feststellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugsam nachgewiesen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft schweben. Unter seinen eigenen Händen entschleiert sich denn auch gegen das Ende die verlarvte theologische Moral, in der Lehre vom höchsten Gut, in den Postulaten der praktischen Vernunft und endlich in der Moraltheologie. Doch hat Alles dieses weder ihn noch das Publikum über den wahren Zusammenhang der Sache enttäuscht: vielmehr freueten beide sich, alle diese Glaubensartikel jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktischen Behuf) begründet zu sehen, denn sie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem sie nicht sahen, daß jener Ethik alle diese angeblichen Folgerungen aus ihr schon als stillschweigende und versteckte, aber unumgänglich nöthige Voraussetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schlusse dieser scharfen und selbst den Leser anstrengenden Untersuchung, zur Aufheiterung, ein scherzhaftes, ja, frivoles Gleichniß gestattet sein sollte; so würde ich Kan-

ten in jener Selbstmystifikation, mit einem Manne vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen giebt — als seine Frau.

§. 9.

Kants Lehre vom Gewissen.

Die angebliche praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist offenbar am nächsten verwandt mit dem Gewissen, wiewohl von diesem erstlich darin wesentlich verschieden, daß der kategorische Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That spricht, das Gewissen aber eigentlich erst hinterher. Vor der That kann es höchstens indirekt sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewissens erfahren haben. Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. Nämlich in jedem, auch dem besten Menschen steigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten. Denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtsein treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zu Thaten werden können: daher sie der überstimmten Minorität einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst, so wie die Andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hiervon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, sondern gewußt. Mit dem Lateinischen conscientia verhält es sich ebenso: es ist das Horazische conscire sibi, pallescere culpa. Ebenso mit συνείδησις. Es ist das Wissen des Menschen um Das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewissen seinen Stoff stets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategorische Imperativ nicht kann, da er rein a priori ist. — Inzwischen dürfen wir voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarstellung desselben findet sich in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", §. 13, welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derselben als vorliegend voraussetze.

Diese Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehen blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Mich kann das nicht irre machen, da es sich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgesehen ist auf Moral-Predigten, sondern auf strenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderst bedient Kant sich durchweg lateinischer, juridischer Ausdrücke, die doch wenig geeignet scheinen, die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens wiederzugeben. Aber diese Sprache und die juridische Darstellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: sie scheint also der Sache wesentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt; so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm sein könnte, gegen das Gewissen zu handeln. Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserm Selbstbewußtsein, ein solches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unsers Innern, müßte Jedem ein Grausen und eine Deisidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehen wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen. Auch hätte, bei einer solchen Beschaffenheit des Gewissens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung finden wir jedoch, daß der imposante Effekt derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurtheilung eine Form als eigen und wesentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur ebenso angepaßt werden kann, wie jeder andern, dem eigentlich Moralischen ganz fremden Rumination dessen, was wir gethan haben und hätten anders thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unechte, erkünstelte, auf bloßen Aberglauben gegründete Gewissen, z. B. wenn ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im

Hause geraucht zu haben, — die selbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; sondern sogar auch diejenige Selbstprüfung, welche von gar keinem ethischen Gesichtspunkte ausgeht, ja eher unmoralischer als moralischer Art ist, wird ebenfalls oft in solcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weise, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsstimme ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umstände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belobung meiner Gutmüthigkeit zu beschönigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zusammensinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, so steht es auch mit dem größten Theil seiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des Paragraphs, vom Gewissen als diesem eigenthümlich sagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verstanden werden vom heimlichen Bewußtsein eines Rentenirs, daß seine Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinschmelzen müsse: „es folgt ihm wie sein Schatten, wenn „er zu entfliehen gedenkt: er kann sich zwar durch Lüste und „Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht ver„meiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu er„wachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben ver„nimmt“ u. s. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache wesentlich geschildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er sie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er sagt: „daß aber der durch sein Gewissen An„*geklagte* mit dem *Richter* als *Eine und dieselbe* „*Person* vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von „einem Gerichtshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren“, welches er noch durch eine sehr geschrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerspruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewissensdrama) als von uns verschieden, als *einen Andern* denken müssen, und diesen als einen Herzenskündiger, einen Allwissenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; so daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, seinen Leser vom Gewissen zur Deisidämonie, als einer ganz nothwendigen Konsequenz desselben führt, heimlich darauf

vertrauend, daß dieser ihm dahin um so williger folgen wird, als die früheste Erziehung ihm solche Begriffe geläufig, ja, zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet; welches er jedoch hätte verschmähen und darauf bedacht sein sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, sondern auch zu üben. — Ich leugne schlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja, ich erkläre ihn für einen Winkelzug. Es ist nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müsse, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Person ist; wenigstens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beispiel von der Verbürgung der Ankläger verloren? — Oder mußte man dabei, um nicht in Widerspruch zu gerathen, auch hier eine solche Prosopopoia vornehmen und sich nothwendig einen Andern objektiv als Denjenigen denken, dessen Urtheilsspruch jenes Donnerwort „Dummer Streich" gewesen wäre? Etwan einen leibhaftigen Merkur? Oder eine Personifikation der von Homer Il., 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deisidämonie einschlagen, wiewohl der heidnischen?

Daß Kant bei seiner Darstellung sich verwahrt, seiner schon hier kurz, aber doch im Wesentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, sondern sie nur als subjektiv nothwendige Form hinzustellen; dies spricht ihn nicht los von der Willkürlichkeit, mit der er sie, wenn auch nur als subjektiv nothwendig, konstruirt; da solches mittelst ganz ungegründeter Annahmen geschieht.

So viel ist also gewiß, daß die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt und sie, als Eins mit der Sache selbst, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehen, dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich ist. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Konflikt entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist, ob diese Motive moralischer, oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form; so verschwindet auch der sie umgebende Nimbus, nebst dem imposanten Effekt derselben, und bloß dies bleibt übrig, daß, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht,

wie jede andere, in der wir das Unkluge unsers Thuns bereuen, auf egoistischen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden sind, daß wir zu egoistisch gehandelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berücksichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das Wehe Anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns selbst unzufrieden sein und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, sondern verursacht haben, dies ist die nackte Thatsache, und diese wird Niemand leugnen. Den Zusammenhang derselben mit der allein probehaltigen Basis der Ethik werden wir weiterhin untersuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem ursprünglichen Faktum, durch Ausschmückung und Vergrößerung desselben, so viel als irgend möglich zu machen gesucht, um eine recht breite Basis für seine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§. 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienste der Wahrheit, auf die Kantische Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, sondern sie in ihrem tiefsten Grunde unterwühlen, scheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr scheide, ohne Kants größtes und glänzendes Verdienst um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieses besteht in der Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerst in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533—554 der ersten und S. 561—582 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darstellung davon in der Kritik der praktischen Vernunft (vierte Auflage, S. 169—179; — R., S. 224—231) giebt.

Hobbes zuerst, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichsten und gründlichsten Priestley, hatten die vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, so deutlich bewiesen und außer Zweifel gestellt, daß sie den vollkommen demonstrirten Wahrheiten beizuzählen ist; daher nur Unwissenheit und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menschen, einem libero arbitrio indifferentiae, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieser Vorgänger, die vollkommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte; wie dies alle die Stellen beweisen, in

welchen er allein vom theoretischen Gesichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsere Handlungen von einem Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtsein der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Lösung dieses aus der Sache selbst hervorgehenden Widerspruches ward nun Kants tiefsinnige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche der innerste Kern seiner ganzen Philosophie und eben deren Hauptverdienst ist, der endlich gefundene Schlüssel.

Das Individuum, bei seinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Kausalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit an sich ist der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden, empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche von den Motiven hervorgerufen werden, die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng nothwendig erfolgen. Hierdurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegsame Starrheit des empirischen Charakters jedes Menschen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch vernünftige Vorstellungen und moralische Vermahnungen sei der Charakter eines Menschen umzugestalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philosophie festgestellt und diese dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; so daß sie nicht länger beschämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längst ausgesprochen hatte in dem Spanischen Sprichwort: Le que entra con el capillo, sale con la mortaja (Das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuche wieder heraus), oder: Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama (Was mit der Milch eingesogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegossen).

Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des

menschlichen Tiefsinns. Sie nebst der transscendentalen Aesthetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Schelling, in seiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anschauliche Darstellung für Viele faßlichere Paraphrase jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu sagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht seine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philosophischen Publikums sie noch heute hält.

Nun kann man aber diese Kantische Lehre und das Wesen der Freiheit überhaupt auch dadurch sich faßlicher machen, daß man sie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung setzt, als deren bündigsten Ausdruck ich einen von den Scholastikern öfter ausgesprochenen Satz ansehe: operari sequitur esse; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es ist, nach seiner Beschaffenheit, in welcher daher alle seine Aeußerungen schon potentiâ enthalten sind, actu aber eintreten, wann äußere Ursachen sie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beschaffenheit selbst sich kund giebt. Diese ist der empirische Charakter, hingegen dessen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund ist der intelligible Charakter, d. h. das Wesen an sich dieses Dinges. Der Mensch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat seinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer ist. Dieser ist eben empirisch für unsere Auffassung, aber eben deshalb nur Erscheinung: was er hingegen seinem Wesen an sich selbst nach sein mag, heißt der intelligible Charakter. Seine sämmtlichen Handlungen ihrer äußern Beschaffenheit nach durch die Motive bestimmt, können nie anders als diesem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer ist, so muß er handeln. Daher ist dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, schlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menschen ist von Außen durch die Motive, von Innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn Alles, was er thut, ergiebt sich daraus von selbst, als ein bloßes Korollarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es sich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen

zwar zunächst und ostensibel Das, was er thut, im Grunde aber Das, was er ist; da, dieses vorausgesetzt, sein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist. Aber so strenge auch die Nothwendigkeit ist, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; so wird es dennoch Keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach, also objective, ein ganz andere, sogar eine entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja, eingetreten sein würde, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Daß aber er, wie es sich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer ist, — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. Denn das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst. Daher wird vom Gewissen, zwar auf Anlaß des Operari, doch eigentlich das Esse angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Verantwortlichkeit bewußt sind; so muß, wo diese liegt, auch jene liegen: also im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen und haben von unserm Charakter keine Kenntniß a priori. Vielmehr hegen wir von diesem ursprünglich eine sehr hohe Meinung, indem das quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor dem innern foro gilt.

Anmerkung.

Wer das Wesentliche eines Gedankens auch in ganz verschiedenen Einkleidungen desselben wiederzuerkennen fähig ist, wird mit mir einsehen, daß jene Kantische Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter eine zur abstrakten Deutlichkeit erhobene Einsicht ist, die schon Platon gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, sie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythisch und in Verbindung mit der Metempsychose darlegen konnte. Diese Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber sehr verdeutlicht durch die Erläuterung und Ausführung des Platonischen Mythos, welche Porphyrius mit so großer Klarheit und Bestimmtheit gegeben hat, daß die Uebereinstimmung mit der abstrakten Kantischen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. Aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns diese Erörterung, in welcher er den hier in Rede stehenden, von Platon, in der zweiten Hälfte des zehnten

Buches der Republik gegebenen Mythos, genau und speciell kommentirt, Stobäos in extenso aufbehalten, im zweiten Buch seiner Eklogen, Kap. 8, §§. 37—40, welcher Abschnitt höchst lesenswerth ist. Zur Probe bringe ich daraus den kurzen §. 39 hier bei, damit der theilnehmende Leser angereizt werde, den Stobäos selbst zur Hand zu nehmen. Er wird alsdann erkennen, daß jener Platonische Mythos angesehen werden kann als eine Allegorie der großen und tiefen Erkenntniß, welche Kant, in ihrer abstrakten Reinheit, als Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgestellt hat, und daß folglich diese im Wesentlichen schon vor Jahrhunderten von Platon erlangt war, ja, noch viel höher hinaufreicht, da Porphyrius der Meinung ist, daß Platon sie von den Aegyptern überkommen habe. Nun aber liegt sie schon in der Metempsychosenlehre des Brahmanismus, von welchem, höchst wahrscheinlich, die Weisheit der Aegyptischen Priester abstammt. — Der besagte §. 39 lautet:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοίουτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος. ἔχειν μέν τό αὐτεξούσιον τὰς ψυχάς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφέρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἕλεσθαι, ἢ ἄλλον, ὅν, μετὰ ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτέλεσειη. μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἕλεσθαι, καὶ ἀνδρὸς). Κακεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γάσ εἰσ τὰ σώμστα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολυτῶν γεγονυῖαι φυλαὶ ξώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι οἰκεὶην τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολύκινητόν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκινητὸν καὶ μονοτρόπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντωζώων. Ἤρθησθαι δε τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μέν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς καταν σκευῆς γιγναμενας προθυμίας. (Omnino enim Platonis sentenia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae potestatem, quam in corpore, vitae conveniente. degant [nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere]; simul vero, cum vita aliqua adepta, libertatem, animalis organismo convenientem nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelli gentemet mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur.)

§. 11.

Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht so augenfällig an Präparaten und Naturprodukten werden, wie an Kupferstichen, welche dieselben mit einiger Uebertreibung darstellen; so kann ich Dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Nichtigkeit der Kantischen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieser Erkenntniß Fichte's „System der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutschen Puppenspiel dem Kaiser, oder sonstigen Helden, alle Mal der Hanswurst beigegeben war, welcher Alles, was der Held gesagt oder gethan hatte, nachher in seiner Manier und mit Uebertreibung wiederholte; so steht hinter dem großen Kant der Urheber der Wissenschaftslehre, richtiger Wissenschaftsleere. Wie dieser Mann seinen, dem Deutschen philosophischen Publiko gegenüber ganz passenden und zu billigenden Plan, mittelst einer philosophischen Mystifikation Aufsehn zu erregen, um in Folge desselben seine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als dessen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorstechenden Theile ganz eigentlich eine Karrikatur der Kantischen Philosophie zu Stande brachte; so hat er dieses auch in der Ethik geleistet. In seinem „System der Sittenlehre" finden wir den kategorischen Imperativ herangewachsen zu einem despotischen Imperativ: das absolute Soll, die gesetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben sich entwickelt zu einem moralischen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menschengeschlecht gewissen Maximen streng gemäß handle (S. 308—309), als woran, nach den moralischen Anstalten zu urtheilen, sehr viel gelegen sein muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, sondern nur so viel sieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen soll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß der Bienenstock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen statt der moralischen Weltkomödie in der That eine höchst unmoralische aufgeführt wird. So sehen wir denn hier die imperative Form der Kantischen Ethik, das Sittengesetz und absolute Soll, weiter geführt, bis ein System

des *moralischen Fatalismus* daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht*).

Wenn in *Kants* Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so giebt, bei *Fichte*, die lächerlichste moralische Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B., S. 407—409, die Entscheidung des bekannten kasuistischen Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werden muß. Ebenso finden wir alle Fehler *Kants* in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199: „Den Trieben der Sympathie, des Mitleids, der „*Menschenliebe* zufolge zu handeln ist schlechthin nicht moralisch, sondern insofern gegen die Moral."! — S. 402: „Die „Triebfeder der Dienstfertigkeit muß nie eine unbesonnene Gutherzigkeit sein, sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität „der Vernunft so viel als möglich zu befördern." — Zwischen jenen Pedantereien guckt nun aber *Fichte's* eigentliche philosophische Rohheit, — wie sie zu erwarten ist bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Lernen gelassen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernstlich aufstellt und mit den gemeinsten Gründen befestigt (S. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261). — Wer noch nicht vollkommen überzeugt ist, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Ursache ist, wie jede andere, folglich dieselbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt, daher alle menschlichen Handlungen streng nothwendig erfolgen, — der ist noch philosophisch roh und nicht in den Ele-

---

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum gestatten. S. 196: „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert schlechthin, ohne „allen Zweck außer ihm selbst." — S 232: Nun soll, zufolge des Sittengesetzes, „das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden." „— S. 308: „Der ganze Mensch ist Vehikul des Sittengesetzes." — S. 342: „Ich „bin nur Instrument, bloßes Werkzeug des Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck." — S 343: „Jeder ist Zweck als Mittel, die Vernunft zu realisiren: dies ist der „letzte Endzweck seines Daseins: dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen sollte, so braucht er überhaupt nicht zu sein." — S 347: „Ich bin „Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!" — S. 360: „Es ist Verordnung des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit desselben zu befördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu keinem andern „Zweck geschehen darf, als um ein *tüchtiges Werkzeug* zur Beförderung „des *Vernunftzwecks* zu sein. (Vergl. S. 371) S. 376: „Jeder menschliche „Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks: daher muß die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs dazu mir Zweck sein: „ich muß sonach „Sorgfalt für Jeden tragen." — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377: „Ich kann und darf für mich selbst nur sorgen, lediglich weil und „in wiefern ich *ein Werkzeug des Sittengesetzes* bin." — S. 388: „Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen Lebens zu vertheidigen, ist absolute „Schuldigkeit: — sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das „Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken." — S. 420: „Es giebt gar „keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, „daß er sei ein *Werkzeug* der Vernunft."

menten der philosophischen Erkenntniß unterrichtet. Die Einsicht in die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Grenzlinie, welche die philosophischen Köpfe von den andern scheidet: und an dieser angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend (S. 303) Dinge sagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerspruch stehen, beweist, wie so viele andere Widersprüche in seinen Schriften, nur, daß er, als Einer, dem es mit Erforschung der Wahrheit nie Ernst war, gar keine feste Grundüberzeugung hatte; wie sie denn zu seinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts ist lächerlicher, als daß man diesem Mann die strengste Konsequenz nachgerühmt hat, indem man seinen pedantischen, triviale Dinge breit demonstrirenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenste Entwickelung jenes Systems des moralischen Fatalismus Fichte's findet man in seiner letzten Schrift: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° stark zu sein und doch seine ganze Philosophie in nuce zu enthalten, weshalb sie allen Denen zu empfehlen ist, welche ihre Zeit für zu kostbar halten, als daß sie mit den in Christian-Wolfischer Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuschung, nicht auf Belehrung des Lesers abgesehenen größeren Produktionen dieses Mannes vergeudet werden dürfte. In dieser kleinen Schrift also heißt es S. 32: „Die Anschauung einer „Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt das Ich als „absolut sollendes sich sichtbar würde" — S. 33 kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll", und S. 36 „ein Soll des Ersehens, daß ich soll". — Dahin also hat, als exemplar vitiis imitabile. die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwiesenen Soll, das sie als ein gar bequemes ποῦ στῶ sich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Uebrigens stößt alles hier Gesagte Fichte's Verdienst nicht um, welches darin besteht, die Philosophie Kants, dieses späte Meisterstück des menschlichen Tiefsinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja, verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefsinns auftretenden Unsinn seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutschen philosophischen Publikums sei; da er es die Rolle eines Kindes spielen ließ, dem man ein kostbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte stets neben Kant genannt, als noch so Einer (Ηρακλῆς

καὶ πίθηκος! — i. e. Hercules et simia!), ja, oft über ihn gestellt*). Daher hat auch sein Beispiel jene von gleichem Geiste beseelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunst philosophischer Mystifikation des Deutschen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort ist; obwohl ihre respektiven Meinungen noch immer von den Philosophieprofessoren lang und breit dargelegt und ernsthaft diskutirt werden; als ob man es wirklich mit Philosophen zu thun hätte. Fichten also ist es zu verdanken, daß lukulente Akten da sind, um einst revidirt zu werden vor dem Richterstuhle der Nachwelt, diesem Kassationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu fast allen Zeiten, für das echte Verdienst Das hat sein müssen, was das Jüngste Gericht für die Heiligen ist.

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.

Anforderungen.

Also auch Kants Begründung der Ethik, seit sechzig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versinkt vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer, indem sie sich als eine unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie gesagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene, aus der Luft ge=

---

*) Ich belege dieses durch eine Stelle aus der allerneuesten philosophischen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt sich in seinem Buche „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie", 1838, S. 80, also vernehmen: „Noch erhabener als Kants sind aber Fichte's Ideen, die „er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen übrigen Schriften aussprach. „Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite stellen könnte."

griffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstraktesten Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristische Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balanciren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Uebung des Scharfsinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht sein, was den in jedem Menschen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den Vorwürfen des Gewissens zu Grunde liegen; welche auf die Verletzung solcher spitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, diese lächerlich zu machen. Künstliche Begriffs-Kombinationen jener Art können also, wenn wir die Sache ernstlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe enthalten. Dieser muß vielmehr etwas sein, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, Jeden, auch den rohesten Menschen, anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn sprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen.

§. 13.

Skeptische Ansicht.

Oder aber ginge vielleicht aus dem Rückblicke auf die seit mehr als zwei Tausend Jahren vergeblich gemachten Versuche, eine sichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe, sondern diese durch und durch ein Artefakt sei, ein Mittel, erfunden zur bessern Bändigung des eigensüchtigen und boshaften Menschengeschlechts, und daß sie demnach, ohne die Stütze der positiven Religionen, dahin fallen würde, weil sie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Justiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu schwer, ja einige, deren Bestrafung mißlich ist; wo uns also der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Gesetz höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe und Wohlthun erzwingen, schon weil hiebei Jeder der passive,

Keiner aber der aktive Theil würde sein wollen. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzugänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung zu sein. Eine natürliche, d. h, bloß auf die Natur der Dinge, oder des Menschen gegründete Moral könne es demnach nicht geben: woraus sich erkläre, daß die Philosophen umsonst bestrebt sind, ihr Fundament zu suchen. Diese Meinung ist nicht ohne Scheinbarkeit: schon die Pyrrhoniker stellten sie auf: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum naturâ, neque malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur“, — secundum Timonem). Sext. Emp. adv. Math, XI, 140, und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker sich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine sorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, sie durch einen inquisitoriellen Seitenblick auf das Gewissen Derer, in denen ein solcher Gedanke aufsteigen konnte, zu beseitigen.

Man würde sich in einem großen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären. Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der echten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welche über jeden Zweifel erhaben sein will, nebst der hohen Indignation, welche durch die leiseste Andeutung eines Verdachts in dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige sofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moralischen Gefühls oder Gewissens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menschlichen Verkehr ausgeübte und als felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich auf zwei äußeren Nothwendigkeiten: erstlich auf der gesetzlichen Ordnung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden schützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelst welcher die Schritte eines Jeden unter der Aufsicht der öffentlichen Meinung stehen, welche, unerbittlich strenge, auch einen einzigen Fehltritt in diesem Stücke nie verzeiht, sondern ihn, als einen unauslöschlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin ist sie wirklich weise: denn sie geht von dem Grund-

satze operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich sei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wieder thun werde. Diese zwei Wächter also sind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen gesagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinsicht auf den Besitz, diesen Hauptpunkt im menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Thun und Treiben sich dreht. Denn die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß sie vorhanden sind, können meistentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. — Die Präoccupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehen*). — Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang: unser Eigenthum ist geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja, mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche nach dem Blicke des rohen Menschen, wenig Anstrengung zu kosten scheint. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. — Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach positivem Rechte besessen. Finden sie daher Mittel, es ihnen mittelst Benutzung, ja auch nur Umgehung der Gesetze zu entreißen; so tragen sie kein Bedenken: denn ihnen scheint, daß Jene es auf

---

*) Siehe „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd 1, §. 62, S. 396 fg. und Bd. 2, Kap. 47, S. 684.

demselben Wege verlören, auf welchem sie es früher erlangt hatten, und sie sehen daher ihre eigenen Ansprüche als eben so gut begründet an, wie die des frühern Besitzers. Von ihrem Gesichtspunkt aus, ist in der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle des Rechtes des Stärkern das des Klügern getreten. — Inzwischen ist der Reiche oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan ist und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung sein ganzer Besitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundsatze suum cuique sich in vollem Ernst bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine solche objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entschluß, sie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, daher sie uns selbst gar oft zu Gute kommen und in dieser Hinsicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die so begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden, oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden, am allermeisten bei Kaufleuten, als welche die deutlichste Ueberzeugung haben, daß Handel und Wandel am gegenseitigen Vertrauen und Kredit ihre unentbehrliche Stütze haben; weshalb auch die kaufmännische Ehre eine ganz spezielle ist. — Hingegen der Arme, der bei der Sache zu kurz gekommen ist und, vermöge der Ungleichheit des Besitzes, sich zu Mangel und schwerer Arbeit verdammt sieht, während Andere, vor seinen Augen, im Ueberfluß und Müssiggange leben, der wird schwerlich erkennen, daß dieser Ungleichheit eine entsprechende der Verdienste und des redlichen Erwerbes zum Grunde liege. Wenn er aber dies nicht erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die seltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige That die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch sich in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, was wird da seine Hand zurückhalten? Religiöse Dogmen? Selten ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeisten wird es dann nur die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre sein, die augenscheinliche Gefahr, durch eine solche That auf immer ausgestoßen zu werden aus der gro=

ßen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter sich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, Einer, dem Keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit einem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat", — und auf den das Sprichwort geht: „Wer ein Mal stiehlt, ist Zeit Lebens ein Dieb."

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit; und wer gelebt und die Augen offen gehabt, wird eingestehen, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch ihrer Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Kapereien mit desto besserm Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoistische Gründe zurückzuführen sich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es scharfsinnig versucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet keinen Zweifel; da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem Glauben an eine dereinstige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleistet würde, hervorgehen, auch noch andere egoistische Gründe zulassen. Allein eben so gewiß ist es, daß es Handlungen eigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweise der letzteren sind, um mich nicht auf Thatsachen des Bewußtseins, sondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr gesetzlicher Verfolgung, sondern auch die der Entdeckung und selbst jedes Verdachtes ganz ausgeschlossen war, und dennoch selbst vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde; z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verstorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depositum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraschung, die Rührung, die Hoch-

achtung, womit wir sie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß sie zu den unerwarteten Dingen, den seltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand*). — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöse Dogmen, mithin Rücksicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden sich auch wohl Fälle nachweisen lassen, wo die Vollbringer derselben gar keinem Religionsglauben anhingen: was lange nicht so selten ist, wie das öffentliche Bekenntniß der Sache.

Man beruft sich, der skeptischen Ansicht gegenüber, zunächst auf das Gewissen. Aber auch gegen dessen natürlichen Ursprung werden Zweifel erhoben. Wenigstens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demselben verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher willkürlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich schwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Mose, Kap. 35, 3, heißt: „Ihr sollt kein Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen", er doch am Sonnabend zu Hause eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbstvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Gesetzen des Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen sei: dies geht so weit, daß Mancher dieses Standes, wenn in die Unmöglichkeit versetzt, sein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur besagtem Kodex bei Streitigkeiten Genüge zu leisten, sich todtschießen wird. (Ich habe Beides erlebt.) Hingegen wird der selbe Mann alle Tage leichten Herzens sein Wort brechen, sobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtsamkeit, jedes Handeln gegen unsere Vorsätze, Grundsätze, Ueberzeugungen, welcher Art sie auch seien, ja, jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdise wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwan aus $^1/_5$ Menschenfurcht, $^1/_5$ Deisidämonie, $^1/_5$ Vorurtheil,

*) Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich sein: ein aus zehntausend Auserwählter sein.

$^1/_5$ Eitelkeit und $^1/_5$ Gewohnheit: so daß er im Grunde nicht besser ist, als jener Engländer, der geradezu sagte: I cannot afford to kepp a conscience (ein Gewissen zu halten ist für mich zu kostspielig). — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung; in diesem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewissenszwang und Gewissensfreiheit genommen. Die Theologen, Scholastiker und Kasuistiker der mittlern und spätern Zeit nahmen es ebenso: Alles was Einer von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst dem Vorsatz es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewissen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man sich einen Gewissensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Objekt selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, wie schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, kann man in der Kürze ersehen aus Stäudlins „Geschichte der Lehre vom Gewissen". Alles dieses ist nicht geeignet, die Realität des Begriffs zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewissen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewissen kurz anzugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Diese sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Dasein aller echten Moralität abzuleugnen, wohl aber unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da so Vieles, was diesem zugeschrieben wird, nachweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moralischen Verderbniß der Welt genugsam beweist, daß die Triebfeder zum Guten keine sehr mächtige sein kann, zumal weil sie oft selbst da nicht wirkt, wo die ihr entgegenstehenden Motive nicht stark sind; wiewohl hierbei der individuelle Unterschied der Charaktere seine volle Gültigkeit behauptet. Inzwischen wird die Erkenntniß jener moralischen Verderbniß dadurch erschwert, daß die Aeußerungen derselben gehemmt und verdeckt werden durch die gesetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt: wenn nun später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden eines Andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre

eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie sein sollten; aber laß' es Dich nicht irren und sei Du besser." — Alles dieses, wie gesagt, erschwert unsere Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menschengeschlechts. Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der grenzenlose Egoismus fast Aller, die Bosheit Vieler, die Grausamkeit Mancher sich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entspringende Täuschung ist so groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann, oder eludirt wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief versteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehen, wir oft zurückschrecken, und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehenes Monstrum sei uns aufgestoßen: allein ohne den Zwang der Gesetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung sein. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was, in moralischer Hinsicht, der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände; wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer sein möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelassenen unmoralischen Potenzen gegenüber, auch die wahre moralische Triebfeder im Menschen ihre Wirksamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichtesten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moralische Verschiedenheit der Charaktere unverschleiert hervortreten und ebenso groß befunden werden würde, wie die intellektuelle der Köpfe; womit gewiß viel gesagt ist.

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln *sollen*. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dar-

gethan habe, daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir echten moralischen Werth zuerkennen müssen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, Menschenliebe und wirklichen Edelmuths sein werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral sein. Dies ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweise. Wem er, als keine Konstruktion a priori, keine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedralisch und akademisch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategorischen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menschen"; zu den hohlen Redensarten, den Hirngespinsten und Seifenblasen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht und von welchen außerhalb der Hörsäle kein Mensch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege sich ergebenden Fundament der Moral hingegen steht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und stündlich ihr stilles Zeugniß für dasselbe ab.

§. 14.

Antimoralische*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohl-

---

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zusammensetzung des Wortes, da „antiethisch" hier nicht bezeichnend sein würde. Das jetzt in Mode gekommene „sittlich und unsittlich" aber ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch": erstlich, weil „moralisch" ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine Griechische oder Lateinische Bezeichnung gebührt, aus Gründen, welche man findet in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 12, S. 130 fg.; und zweitens, weil „sittlich" ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam" dessen populäre Benennung „zimperlich" ist. Der Deutschthümelei muß man keine Koncessionen machen.

sein. — Das Deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeinern Begriff das Wort Egoismus beibehalten. — Dieser Egoismus ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist alle Mal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet. Der Egoismus ist, seiner Natur nach, grenzenlos: der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben: da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: Alles für mich, und nichts für die Andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich in Folge der jedem Bewußtsein wesentlichen Sub=

jektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existirt nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; so daß stets Alles am Selbstbewußtsein hängt. Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger sein, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr $^1/_{100\,000\,000}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über Alles wichtige Selbst, dieser Mikrokosmos, als dessen bloße Modifikation, oder Accidenz, der Makrokosmos auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich ein Mal Einer darüber, dem Andern zu Hülfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einerntet. Oben, § 8, bei Erläuterung des Kantischen Moralprincips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die echte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung sein, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes sein. Indem ich, um ohne Weitläuftigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war,

die Größe des Egoismus mit einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todtzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres sein muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase — Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind rekognoscirt. In dem bevorstehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl Recht zu sagen, daß in dieser Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverwandtschaften, Th. 1, C. 3.) Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede: ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt gewesen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Haupt-

quelle des Uebelwollens der Neid; oder vielmehr dieser selbst ist schon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon, und schon Herodot (III, 80) hat es gesagt: Φθονος ἀρχηθεν ἐμφυεται ἀνθρωπῳ (invidia ab origine homini insita est). Jedoch sind die Grade desselben sehr verschieden Am unversöhnlichsten und giftigsten ist er, wann auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten; weil er haßt, was er lieben und verehren sollte; allein es ist so:

> Di lor par piu, che d'altri. invidia s'abbia,
> Che per se stessi son levati a volo,
> Uscendo fuor della commune gabbia*).

klagt schon Petrarka. Ausführlichere Betrachtungen über den Neid findet man im zweiten Bande der Parerga, §. 115. — In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich; Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch: praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt also nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretische Grausamkeit ist, so Grausamkeit nur praktische Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden gegebenen Grundpotenzen entspringenden speciellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth

---

*) Man scheinet, mehr als Andre, Die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig Aller scheiden.

u. s. w. — aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiermit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendigt, welche an die der Fürsten der Finsterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstere Seite der menschlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerst in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwan diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft ertheilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Großen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Grenze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht sein: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive solcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede sein können, wo mich Belohnung lockt, oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler,

daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichem Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hierbei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unsers eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum sind, wie über die des fremden: daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transscendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehen. Unsere vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische; daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehen haben, an welche ich, bloß um die große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu stellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moralischem Werth.

Jetzt wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt die Frage sich doch nicht ganz empirisch entscheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen: daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunstgriffs bedienen, hier, in einer theoretischen Untersuchung, die Sache dem Leser ins Gewissen zu schieben. Aber ich glaube, daß sehr Wenige sein werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern

sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das Seinige leiste, sondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber solche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugestehen, daß mancher hilft, und giebt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem Andern, dessen Noth er sieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüwen, lieben Eidgenossen, wullt's minem Wip und Kinde gedenken", und dann so viele feindliche Speere umarmte, als er fassen konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe; das denke sich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben §. 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt sein, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu Denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Werth zugesteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivationen ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint sein können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des

Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren; ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und demnach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Handlungen dieser Art bewegen kann; welche Untersuchung, wenn sie uns gelingt, die echte moralische Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich zu stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§. 16.

Aufstellung und Beweis der allein echten moralischen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Handlungen von echtem moralischen Werth zum Grunde liegenden Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergeben, welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und apriorischen Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des moralischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme vorschlagen, sondern als die allein mögliche wirklich beweisen will, dieser Beweis aber die Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert; so stelle ich einige Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisführung sind und gar wohl als Axiomata gelten können, bis auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinandersetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, sich bewegen kann.

2) Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen; wie auch

umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieses ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung passive betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine egoistische.

7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt eben so wohl von Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinandersetzung schließen Egoismus und moralischer Werth einer Handlung einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so kann sie keinen moralischen Werth haben: soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv sein.

9) In Folge der §. 5 vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns selbst, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider sein.

Aus diesen Prämissen ist Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Prämisse 3) jeder Handlung oder Unterlassung, als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung passive Betheiligten. Im ersten Falle ist die Handlung nothwendig egoistisch: weil ihr ein interessantes Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind; sondern es tritt eben so wohl ein, sobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser, oder einer andern Welt, für sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten be-

absichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausginge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts Anderes, als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung, oder Unterlassung, zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach Wolfischen Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Werth ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung, oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei passive betheiligten Andern liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln, oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung, oder Unterlassung, den Stempel des moralischen Werthes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe, oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein: dann aber ist die Handlung, oder Unterlassung, allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geschehen soll; so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein: so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese

sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere *der letzte Zweck* meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar *sein* Wohl will und *sein* Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das *meinige*. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei *seinem* Wehe als solchem geradezu mitleide, *sein* Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise *mit ihm identificirt* sei, d. h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht *in der Haut* des Andern stecke, so kann allein vermittelst *der Erkenntniß*, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysirte Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen *Theilnahme* zunächst am *Leiden* eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *echten* Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth: und jede aus irgend welchen andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in der selben Art, wenn auch nicht stets in demselben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Speculation einen Schritt wagen kann. Wir sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt lassen und fürs Erste sehen, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe wirklich aus diesem Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst sein, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlichen Natur selbst werden

nachgewiesen haben, welches Fundament nicht selbst wieder ein Problem der Ethik sein kann, wohl aber, wie alles Bestehende als solches, der Metaphysik. Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens liegt schon über die von der Königlichen Societät gestellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgestellten Grundtriebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moralischem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz zu ihrem letzten Zwecke macht, absichtlich außer Acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger und stringenter so resumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will (ist grenzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Werth als faktisch gegeben angenommen haben; so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber, vermöge Prämisse 8, nicht aus der ersten Triebfeder entspringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Theil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehen: und dies wird seine Bestätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch durch sein Wohlsein erregt: sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Dies sagt ebenfalls J. J. Rousseau im Emile (liv, IV.): „Première maxime: il n'est pas dans la coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre" etc.

Der Grund hiervon ist, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Hingegen besteht die Natur der Befriedigung, des Genusses, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist. Diese wirken also negativ. Daher eben ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Dies erkannte schon Platon, und nahm nur die Wohlgerüche und die Geistesfreuden aus. (De Rep„ IV, p. 264 sq. Bip.) Auch Voltaire sagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Also das Positive, das sich durch sich selbst kund Gebende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse sind das Negative, die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns gleichgültig; eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlsein, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher thut. Erregt doch sogar auch für uns selbst eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht eben so sein? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als solchen sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des Cassina (Saggio analitico sulla compassione, 1788; deutsch von Pockels, 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun, in der Einbildung, seine Schmerzen an unserer Person zu leiden wähnten.

So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir: und geradezu in seiner Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, also in ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei: ja, je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtsein desselben mit der Lage des Andern kontrastirt, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst wichtigen Phänomens ist aber nicht so leicht, noch auf dem bloß psychologischen Wege zu erreichen, wie Cassina es versuchte. Sie kann nur metaphysisch ausfallen; und eine solche werde ich im letzten Abschnitt zu geben versuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von echtem moralischen Werth aus der nachgewiesenen Quelle derselben. Als die allgemeine Maxime solcher Handlungen und folglich als den obersten Grundsatz der Ethik habe ich schon im vorigen Abschnitte die Regel aufgestellt: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Da diese Maxime zwei Sätze enthält; so zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen von selbst in zwei Klassen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann: nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden; sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei Kant so gezwungen herauskam, ergiebt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Grenze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt der-

selben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes **Pflicht** zum Grunde, den ich weiter unten in seine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen nothwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern". Hingegen nennt man Den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen; wie auch „Menschlichkeit" oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erste Grad der Wirksamkeit dieser echten und natürlichen moralischen Triebfeder ist also nur **negativ**. Ursprünglich sind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfniß, unsere Begierde, unser Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtsein treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären Wege der **Vorstellung** und erst durch die Erfahrung, also **mittelbar** ins Bewußtsein kommen: daher sagt **Seneka**: Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (p. 50). Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, Andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!" zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den Andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. Dergestalt entspringt aus diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. h. der Grundsatz der **Gerechtigkeit**, welche Tugend ihren lautern, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müßte. Ist mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieses Leiden ein augenblickliches, oder später eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Folglich werde ich dann so wenig das Eigenthum, als die Person des Andern angreifen,

ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur mich jeder physischen Verletzung enthalten; sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengstigung, Aerger, oder Verläumdung. Dasselbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu suchen, oder das Weib eines Andern zu verführen, oder auch Jünglinge moralisch und physisch zu verderben, durch Verleitung zur Päderastie. Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch oft zu spät käme: sondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geschärft wird, geht in edeln Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem Ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände Jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf Andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Theil selbst zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben sein. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen; daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist

der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie: das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Nun aber gar das Thier ist, da ihm die abstrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentiâ; etwan so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geschwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitglied stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen bei Seite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, daß, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als echte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maß der echten, freiwilligen, uneigennützigen und

ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere δικαιοσυνη πανδημος, die andere ουρανια nennen; da ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die Ungerechtigkeit, oder das Unrecht, besteht demnach alle Mal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehen. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, giebt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensum, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (De jure belli et dacis, L. I, c. 1, §, 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen." — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos de Fé und Religionskriegen gelangt ist: Friedrichs des Großen Wort, „In meinem Lande soll Jeder seine Seeligkeit nach seiner eigenen Façon besorgen können", besagte, daß er ihn nie betreten wolle.

Hingegen sehen wir auch jetzt noch überall (mit mehr scheinbarer, als wirklicher Ausnahme Nordamerikas) den Staat auch die Sorge für das metaphysische Bedürfniß seiner Mitglieder übernehmen. Die Regierungen scheinen zu ihrem Princip den Satz des Quintus Curtius gewählt zu haben: Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva, mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret.

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also giebt es ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entstehen, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Verstande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus; welches hier besagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz. Also aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstand an die Hand giebt, entstehen die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung sogleich anwendet. Den dieses leugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht, unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft Europäischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. — Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hierbei den aktiven Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und die selben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht.

Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue*).

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu sein, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Gleichermaßen verhält es sich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brot stiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Geldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maß dieser so bedeutenden Verschiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei stets gleicher Qualität) ist aber kein direktes und absolutes, wie das auf dem Maßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich stelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange: und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den ich dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, sei diese noch so groß, specifisch verschieden ist, welches sich dadurch kund giebt, daß die Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den höchsten Grad erreicht, und diese verabscheut als etwas Empörendes und Himmelschreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichsam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Diese doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer bestimmten Hinsicht zu schützen, folglich die Nichterfüllung dieser Verpflichtung schon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn schützen sollte, selbst angreift und verletzt. Dies ist z. B. der Fall, wo der bestellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mör-

*) Die ausgeführte Rechtslehre findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 62.

der, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter sich bestechen läßt, der um Rath Gebetene dem Frager absichtlich einen verderblichen Rath ertheilt; — welches Alles zusammen unter dem Begriff des Verraths gedacht wird, welcher der Abscheu der Welt ist: diesem gemäß setzt auch Dante die Verräther in den tiefuntersten Grund der Hölle, wo der Satan selbst sich aufhält (Inf., XI, 61—66).

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung zur Sprache gekommen, ist es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, so häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, festzustellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern besteht, sei es an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, oder seiner Ehre. Hieraus scheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein positiver Angriff, eine That sein müsse. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist: solche Handlungen heißen Pflichten. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht ist auch Schuldigkeit sein muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall sein, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen einem Jeden, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung ist mir bekannt, die nicht mittelst einer Uebereinkunft sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht dawar, als man sie übernahm: es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist: und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Un-

tergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müssen, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für Das, was die Eltern mehr gethan, als strenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist; so ist Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, also kein Unrecht ist. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung, sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. — Noch sei hier bemerkt, daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit ist und ihr oft gröblich zusetzt: daher man ihr nicht zu viel einräumen soll. Der Deutsche ist ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Gesetz der Motivation ist eben so streng, wie das der physischen Kausalität, führt also einen eben so unwiderstehlichen Zwang mit sich. Dem entsprechend giebt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der List. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation ist. Dies aber ist sie in der Regel. Denn zunächst kann mein Lügen selbst nicht ohne Motiv geschehen: dies Motiv aber wird, mit den seltensten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Absicht sein, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. sie mittelst der Motivation zu zwingen. Diese Absicht liegt sogar auch der bloß windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer sie braucht, sich dadurch bei Andern in höheres Ansehen, als ihm zusteht, zu setzen sucht. — Die Verbindlichkeit des Versprechens und des Vertrages beruht darauf, daß sie, wenn nicht erfüllt, die feierlichste Lüge sind, deren Absicht, moralischen Zwang über Andere auszuüben, hier um so evidenter ist, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leistung des Gegen-

parts, ausdrücklich ausgesprochen ist. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei seinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath ist sein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabscheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine persönlichen, oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung durch „ich will's nicht sagen", als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Anderer und der demnach präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntniß mich dem Angriff Anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*)
(Orl. fur., IV, 1.)

*) So sehr auch meistens die Verstellung getadelt wird und von schlechter Absicht zeugt; so hat sie dennoch in gar vielen Dingen augenfällig Gutes gestiftet, indem sie dem Schaden, der Schande und dem Tode vorbeugte: denn nicht immer reden wir mit Freunden, in diesem viel mehr finstern, als heitern, sterblichen Leben, welches von Neide strotzt.

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der bloß präsumirten Beeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, und brauche daher nicht Dem, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, Rede zu stehen, noch durch die Antwort: „Dies will ich geheim halten", die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefährliches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no lies*), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Princip jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Rechtlichkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, erst wohin, und dann woher, darauf allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in welchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen, und nach der Ursache seiner unvermutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwehr streng festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, das Gesetz Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; so gestattet für den selben Fall, aber eben so auch nur für diesen, die Moral den Gebrauch der Lüge.

*) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

Diesen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder List ausgenommen, ist jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmslose und im Wesen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge spricht schon Dies, daß es Fälle giebt, wo lügen sogar Pflicht ist, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt, z. B. die des Marquis Posa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata. II, 22, und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf sich laden will; endlich daß sogar Jesus Christus ein Mal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat (Joh. 7, 8). Demgemäß sagt Campanella, in seinen Poesie filosofiche, madr. 9, geradezu: Bello è il mentir, se a fare gran ben'si trova*). Dagegen aber ist die gangbare Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armseligen Moral. — Die, auf Kants Veranlassung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem Sprachvermögen des Menschen, sind so platt, kindisch und abgeschmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu sprechen, versucht werden könnte, sich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu sagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und grenzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf Vorurtheil: in dem Kapitel seiner „Tugendlehre" von der Lüge, schilt er diese zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei: welches doch wirksamer gewesen wäre. Deklamiren ist leichter als Beweisen, und Moralisiren leichter als Aufrichtigsein. Kant hätte besser gethan, jenen speciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulassen: diese, nicht die Lüge, ist das eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids, und ist nichts Anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als so sehr schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge unrecht ist, da alsdann die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben so schwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall ist; sondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift,

---

*) Schön ist das Lügen, wenn es viel Gutes stiftet.

beweist, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieser nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menschenliebe.

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche Kardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des Alterthums sie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte koordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe, caritas, ἀγάπη, noch nicht als Tugend aufgestellt: selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Platon gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen: aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegrenzte Liebe des Nächsten eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, indem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, sie zu predigen. — Und wenn wir es streng nehmen wollen, so lassen sich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menschenliebe finden, z. B. beim Cicero, De finib., V, 23; sogar schon beim Pythagoras, nach Jamblichus, De vita Pythagorae, c. 33. Mir liegt jetzt die philosophische Ableitung dieser Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgang des Mitleids, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tief gefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theil-

nahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγάπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinktartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein sein, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demüthigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welche eine nicht abzuleugnende Thatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; so kann sie nicht anders, als egoistisch sein, wenn sie nicht gar boshaft ist. Denn, entsprechend den oben aufgestellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, lassen sich die Motive, welche überhaupt den Menschen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberste Klassen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Ist nun das Motiv einer wohlthätigen Handlung nicht aus der dritten Klasse; so muß es schlechterdings der ersten oder zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wohlthue, dadurch zu demüthigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich sobald ich, bei einer guten That, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edeln Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könnte, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch ein Mal zu gute kommen könne, kurz sobald mein Zweck irgend ein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus seiner Noth und Bedrängniß gerissen, ihn von seinem Leiden befreiet wissen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγάπη, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienst des Christenthums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das

Evangelium seinem Geheiß der Liebe hinzufügt, wie: μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rücksicht mein Motiv sein muß, wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth. 6, 2) gesagt, daß Die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Veden ertheilten auch hier uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß wer irgend einen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsterniß begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn Einer, indem er ein Almosen giebt, mich früge, was er davon hat; so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, daß jenem Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird; außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf thun wollen: da bist du um dein Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt."

Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht meines ist, nicht mich trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelst der äußern Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch *mitempfinde*, es als *meines fühle*, und doch nicht *in mir*, sondern *in einem Andern*, und also eintritt, was schon *Calderon* ausspricht:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia.
„No siempre el peor es cierto", Jorn. II, p. 229.

(daß zwischen leiden sehen und leiden kein Unterschied sei)

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes; sondern *in ihm* leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann sein Wehe, seine

Noth, Motiv für mich werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, mysteriös: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich ein vor unsern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Mensch dem Andern hilft und beispringt, ja, bisweilen selbst sein Leben für Einen, den er zum ersten Male sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern sieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige Brittische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer diese schöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder absprechen wollte, um sie dem Christenthum zuzuschreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist; so allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, noch 1830, in Nord-Amerika, bei Debatten über die Sklaverei, Einer sich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktischen Ergebnisse jenes mysteriösen innern Vorgangs sein werden, mag die Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie sonst, auseinandersetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen ist die hier dargelegte, aus welcher der Grundsatz entspringt: omnes, quantum potes, juva; und aus diesem ist hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der ersten Hälfte meines Princips, also aus dem Neminem laede, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften; wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruiren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämmtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist. — Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen: diese ist die καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10), alle Christlichen Tugenden enthalten sind.

§. 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige echt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, parador. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehen Beide, nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt sein. Er mag etwan durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden sein. Oder aber er sage: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall „sich nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel „für alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich ja „meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich als Zweck „behandelt haben würde." — Oder er sagt mit Fichte: „Jedes „Menschenleben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes: „also kann ich nicht, ohne gegen die Realisation des Sittengesetzes „gleichgültig zu sein, Einen vernichten, der zu derselben beizutra„gen bestimmt ist." (Sittenlehre, S. 373.) — (Diesem Skrupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrument des Sittengesetzes zu produciren hofft.) — Oder er sage, nach Wollastone: „Ich habe „überlegt, daß jene Handlung der Ausdruck eines unwahren Satzes „sein würde." — Oder er sage, nach Hutcheson: „Der moralische „Sinn, dessen Empfindungen, wie die jedes andern Sinnes, nicht „weiter erklärlich sind, hat mich bestimmt, es sein zu lassen." —

Oder er sage, nach Adam Smith: „Ich sah voraus, daß meine „Handlung gar keine Sympathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt haben würde.“ — Oder, nach Christian Wolf: „Ich erkannte, daß ich dadurch meiner eigenen Vervollkommnung „entgegen arbeiten und auch keine fremde befördern würde.“ — Oder er sage, nach Spinoza: Homini nihil utilius homine: ergo „hominem interimere nolui. — Kurz, er sage, was man will. — Aber Titus, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich „konnte es nicht über's Herz bringen: ich habe es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von Beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von Beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen That Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß sie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spanier und einem Algierer, dieser, als der stärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was ist der Sinn dieser Frage? Ist er vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu sein? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der

tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament, als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus sein, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den *philosophischen*, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten *religiösen* Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß, trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen so ziemlich überall der selbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln. Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, fast nur auf den Eid beschränkte moralische Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir sehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zusammengenommen, moralisch schlechter gewesen wären, als die Menschen der Christlichen Jahrhunderte. Die Moral des Christenthums ist viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten sind; aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäische Moralität sich in eben dem Maße verbessert hätte und jetzt wenigstens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaisten mindestens eben so viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbstverleugnung gefunden wird, als unter den Christlichen Völkern; sondern sogar würde das lange Verzeichniß unmenschlicher Grausamkeiten, die das Christenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Welttheils mit aus Afrika heran-

geschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit verdammten Negersklaven*), in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelschreienden Inquisitionsgerichten, in der Batholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba u. s. w. u. s. w. — — eher einen Ausschlag zu Ungunsten des Christenthums besorgen lassen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Christliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es mit dieser kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden; so wird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich sehr geringe ist. Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt; so hat er die Schranke der echten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, alle Mal der Gedanke an Justiz und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehen; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. Diese Einsicht finden wir stark ausgedrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl August von Weimar, wo es heißt: „Baron W e y h e r s fand selber, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut, und nicht von Natur dazu geneigt sei. In

*) Noch jetzt wird, nach Buxton, The African slavetrade, 1839, ihre Zahl j ä h r l i c h durch ungefähr 150000 frische Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reise über 200000 andere jämmerlich umkommen.

vino veritas." (Briefe an J. H. Merck, Nr. 229.) — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Großen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Dasein ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den echten moralischen Werth unbedingt zugestehen.

4) Denn grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachsicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen. Hingegen versuche man einmal zu sagen: „Dieser Mensch ist tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid." Oder: „Es ist ein ungerechter und boshafter Mensch; jedoch ist er sehr mitleidig"; so wird der Widerspruch fühlbar. — Der Geschmack ist verschieden; aber ich weiß mir kein schöneres Gebet, als Das, womit die Alt-Indischen Schauspiele (wie in früheren Zeiten die Englischen mit dem für den König) schließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Wesen von Schmerzen frei bleiben."

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt sich entnehmen, daß die wahre moralische Grundtriebfeder das Mitleid ist. Es ist, z. B., eben so unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrlose legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen: aber die Vorwürfe des Gewissens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall sehr viel lauter und heftiger ausfallen: daher auch schon Aristoteles sagt: δεινότερον δέ ἐστι τόν ἀτυχοῦντα, ἢ τόν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Probl. XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiser, als im ersten Falle sein, wenn es eine Staatskasse ist, die man übervortheilt hat: denn diese kann kein Gegenstand des Mitleids sein. Man sieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, sondern zunächst das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als solche, z. B. die obige gegen eine Staatskasse, wird zwar auch vom Gewissen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur sofern die Maxime, jedes Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann

macht, dadurch gebrochen ist; also mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine anvertraute Staatskasse, so ist der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben festgestellte Begriff der doppelten Ungerechtigkeit, mit seinen specifischen Eigenschaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch, als Andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweise echter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er als solcher unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleischen γελῶσι δ' ἐχθροί (rident inimici). Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in den Herzen der Uebrigen vor, welche für unsere Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde seines Glücks an ihm nahmen: diffugiunt cadis cum faece siccatis amici. Aber andererseits, was er mehr fürchtete, als das Unglück selbst, und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus: der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehen, daß Die, welche bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriethen, jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Bemerkung, daß unsern Zorn, selbst

wenn er gerecht ist, nichts so schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Rede: „es ist ein Unglücklicher“. Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rathe ich Dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, er sich lebhaft vorstellen möge, er hätte es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, oder körperlichen Schmerzen, oder Noth und Elend, ringen und müßte zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend Etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunstgriff gegen sich selbst anticipirt man, während es noch Zeit ist,

la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
Volt., „Sémiramis“, A, 5, Sc. 6.

Ueberhaupt wird unsere gehässige Stimmung gegen Andere durch nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen, von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen. — Sogar daß Eltern, in der Regel, das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die echte ferner dadurch, daß sie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtslosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Kartesius ausgesprochen ward, als eine nothwendige Konsequenz seiner Irrthümer. Als nämlich die Kartesisch-Leibnitz-Wolfische Philosophie aus abstrakten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis konstruirte; da traten die natürlichen Ansprüche der Thierwelt diesem exklusiven Privilegio und Unsterblichkeits-Patent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht sein, zwischen Mensch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von

Grund aus verschieden darzustellen. Solcher Bemühungen spottet schon **Boileau**:

> Les animaux ont-ils des universités?
> Voit-on fleurir chez eux des quat e facultés?

Da sollten am Ende gar die Thiere sich nicht von der Außenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewußtsein ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden grenzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber bewußt sind. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. Solchen Sophistikationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Schwangersein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. Da die alten Sprachen eine solche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen die selbe Sache mit dem selben Worte bezeichnen; so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk europäischer Pfaffenschaft, die in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Lästern des ewigen Wesens, welches in allen Thieren lebt; wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehen kann. In der Englischen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunstgriff nicht; ohne Zweifel, weil die Sachsen, als sie England eroberten, noch keine Christen waren. Dagegen findet sich ein Analogon desselben in der Eigenthümlichkeit, daß im Englischen alle Thiere generis neutrius sind und daher durch das Pronomen it (es) vertreten werden, ganz wie leblose Dinge; welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen u. s. w., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenkniff ist, um die Thiere zu Sachen herabzusetzen. Die alten Egypter, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in den selben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibisse, Krokodile u. s. w. bei: aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und der des Menschen leitet

nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie: was soll man daher sagen, wenn heut zu Tage (1839) ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu urgiren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen?

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor Judaicus total chloroformirt sein, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist und daß was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß sogar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muß, als diese Moral im Uebrigen die größte Uebereinstimmung zeigt mit der des Brahmanismus und Buddhaismus, bloß weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist; daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa gekommen sein mag; so daß das Christenthum ein Abglanz Indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdischen Boden fiel. Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der Christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Uebereinstimmung mit der Indischen, ließe sich der Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines Indischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel sein würde; da sogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der

Veden nur unter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach Europäischer Weise, in Leder binden lassen würde: daher es sich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. Einen ähnlichen, charakteristischen Kontrast bietet die Evangelische Geschichte vom Fischzuge Petri, den der Heiland, durch ein Wunder, dermaßen segnet, daß die Böte mit Fischen bis zum Sinken überfüllt werden (Luk. 5), mit der Geschichte von dem in Aegyptische Weisheit eingeweihten Pythagoras, welcher den Fischern ihren Zug, während das Netz noch unter dem Wasser liegt, abkauft, um sodann allen gefangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken (Apul. de magia, p. 36. Bip.). — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus derselben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, die selbe Reue, die selbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr einen Affen geschossen hat. Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836 und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle andern Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaften und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen, und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und sei ihm zu Muthe gewesen, als hätte er einen Mord begangen. Diese fein fühlende Englische Nation sehen wir, vor allen andern, durch ein hervorstechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieselbe dem sie übrigens degradirenden „kalten Aberglauben" zum Trotz, dahin zu bewegen, daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetz=

gebung ausfüllte. Denn diese Lücke eben ist Ursache, daß man in Europa und Amerika der Thier-Schutz-Vereine bedarf, welche selbst nur mittelst Hülfe der Justiz und Polizei wirken können. In Asien gewähren die Religionen den Thieren hinlänglichen Schutz, daher dort kein Mensch an dergleichen Vereine denkt. Indessen erwacht auch in Europa mehr und mehr der Sinn für die Rechte der Thiere, in dem Maße, als die seltsamen Begriffe von einer bloß zum Nutzen und Ergötzen der Menschen ins Dasein gekommenen Thierwelt, in Folge welcher man die Thiere ganz als Sachen behandelt, allmälig verblassen und verschwinden. Denn diese sind die Quelle der rohen und ganz rücksichtslosen Behandlung der Thiere in Europa, und habe ich den Alttestamentlichen Ursprung derselben nachgewiesen im zweiten Bande der Parerga, §. 178. Zum Ruhme der Engländer also sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat, und der Bösewicht es wirklich büßen muß, daß er gegen Thiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, Society for the prevention of cruelty to animals, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, sehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emissarien passen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachloser, empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten*).

*) Wie ernstlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz frische Beispiel, welches ich aus dem Birmingham-Journal vom December 1839 übersetze: „Gefangennehmung einer Gesellschaft von 84 Hundehetzern. — Da man erfahren „hatte, daß gestern auf dem Plan in der Fuchsstraße zu Birmingham eine Hunde-„hetze Statt finden sollte, ergriff die Gesellschaft der Thierfreunde Vorsichtsmaß-„regeln, um sich der Hülfe der Polizei zu versichern, von welcher ein starkes „Detachement nach dem Kampfplatze marschirte und, sobald es eingelassen worden, „die gesammte gegenwärtige Gesellschaft arretirte. Diese Theilnehmer wurden „nunmehr paarweise mit Handschlingen aneinandergebunden und dann das Ganze „durch ein langes Seil in der Mitte vereinigt: so wurden sie nach dem Polizei-„amt geführt, woselbst der Bürgermeister mit dem Magistrat Sitzung hielt. Die „beiden Hauptpersonen wurden jede zu einer Strafe von 1 Pfund Sterling nebst „achtundeinhalb Schilling Kosten und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage schwerer „Arbeit im Zuchthause verurtheilt Die übrigen wurden entlassen." — Die Stutzer, welche bei solchen noblen Pläsirs nie zu fehlen pflegen, werden in der Procession sehr genirt ausgesehen haben. — Aber noch ein strengeres Exempel aus neuerer Zeit finden wir in den Times vom 6. April 1855, S. 6, und zwar eigentlich von dieser Zeitung selbst statuirt. Sie berichtet nämlich den gerichtlich gewordenen Fall der Tochter eines sehr begüterten Schottischen Baronets, welche ihr Pferd höchst grausam, mit Knüttel und Messer, gepeinigt hatte, wofür sie zu 5 Pfund Sterling Strafe verurtheilt worden war. Daraus nun aber macht so ein Mädchen sich nichts, und würde also eigentlich ungestraft davon gehüpft sein, wenn nicht die Times mit der rechten und empfindlichen Züchtigung nachgekommen wären, indem sie, die Vor- und Zunamen des Mädchens zwei Mal, mit

Bei steilen Brücken in London hält die Gesellschaft ein Gespann Pferde, welches jedem schwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Ist das nicht schön? Erzwingt es nicht unsern Beifall, so gut wie eine Wohlthat gegen Menschen? Auch die Philanthropic Society zu London setzte ihrerseits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beste Darlegung moralischer Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptsächlich aus dem Christenthum genommen sein sollten, wodurch freilich die Aufgabe erschwert war: der Preis ist 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. In Philadelphia besteht, zu ähnlichen Zwecken, eine Animals friends Society. Dem Präsidenten derselben hat T. Forster (ein Engländer) sein Buch Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüssel 1839) dedicirt. Das Buch ist originell und gut geschrieben. Als Engländer sucht der Verfasser seine Ermahnungen zu menschlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu stützen, gleitet jedoch überall ab; so daß er endlich zu dem Argument greift, Jesus Christus sei ja im Stalle bei Oechselein und Eselein geboren, wodurch symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unsere Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede stehende moralische Saite nachgerade auch in der occidentalischen Welt anzuklingen beginnt. Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne thierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht ein Mal bestehen können. Nach dem selben Maßstabe läßt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Uebermaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit.

---

großen Buchstaben hinsetzend, fortfahren: „Wir können nicht umhin, zu sagen, „daß ein Paar Monat Gefängnißstrafe, nebst einigen, privatim, aber vom handfestesten Weibe im Hampshire applicirten Auspeitschungen eine viel passendere „Bestrafung der Miß N. N. gewesen sein würde. Eine Elende dieser Art hat „alle ihrem Geschlechte zustehenden Rücksichten und Vorrechte verwirkt, wir „können sie nicht mehr als ein Weib betrachten." Ich widme diese Zeitungsnachrichten besonders den jetzt in Deutschland errichteten Vereinen gegen Thierquälerei, damit sie sehen, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden soll; wiewohl ich dem preiswürdigen Eifer des Herrn Hofrath Perner in München, der sich diesem Zweige der Wohlthätigkeit gänzlich gewidmet hat und die Anregung dazu über ganz Deutschland verbreitet, meine volle Anerkennung zolle.

8) Sehen wir einmal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoistischen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt; so wird Jedem einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, Diesem „Schone!" Jenem „Hilf!" stark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem rohen Menschen allgemeine Sätze und abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Konkrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Basis der Moralität nachgewiesenen Mitleids, bedarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Erkenntniß, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche dasselbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Betrachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja, sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5) Spinoza (Eth., IV, prop. 50), Kant (Kritik der praktischen Vernunft, S. 213; R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne Zweifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisiren zu kön-

nen, ohne langweilig zu sein, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich einige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen so sparsam wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), sagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92! Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales,* qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* — S. 94: Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse", inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire,* même indépendamment des maximes de l'édu-

cation. — Hiemit vergleiche man, was er sagt im Émile, L. IV, p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *indentifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui;* écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abseiten der Schulen, wie gesagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenansteht. Die übrigen vier sind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit.*) Dem entsprechend sehen wir auch bei den Hindu, auf den zum Andenken verstorbener Fürsten errichteten Gedächtnißtafeln, unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menschen und Thieren die erste Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμὸς, ᾧ μάλιστα θεῶν. ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ., I, 17. (Athensiensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt Athenienses.) Diesen Altar erwähnt auch Lukianos im Timon, §. 99. — Ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausspruch des Phokion stellt das Mitleid als das Allerheiligste im Menschen dar: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον (nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse). In der Sapientia Indorum, welches die Griechische Uebersetzung des Pantscha Tantra ist, heißt es (Sect. 3, p. 220): Λέγεται γὰρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη (princeps virtutum misericordia censetur). Man sieht, daß alle Zeiten und alle Länder sehr wohl die Quelle der Moralität erkannt haben; nur Europa nicht; wovon allein der foetor Judaicus Schuld ist, der hier Alles und Alles durchzieht: da muß es dann schlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengesetz, ein Imperativ, kurzum, eine Ordre und Kommando sein, dem parirt

*) Journ. Asiatique, Vol. 9, p. 62, zu vergleichen mit Meng-Tseu, ed. Stan. Julien, 1824, L. I, §. 45, auch mit Meng-Tseu in den Livres sacrés de l'Orient par Pauthier, p. 281.

wird: davon gehen sie nicht ab, und wollen nicht einsehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. Bei Einzelnen freilich und Ueberlegenen hat die gefühlte Wahrheit sich kund gegeben: so bei Rousseau, wie oben angeführt; und auch Lessing, in einem Briefe von 1756, sagt: „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste.“

§. 20.

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollständigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, ist diese: Worauf beruht der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller echten, d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menschenliebe ist; warum wird der Eine, der Andere aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem sie die moralische Triebfeder aufdeckt, auch sie in Thätigkeit zu versetzen? Kann sie den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? — Gewiß nicht; der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero gesagt. Platon untersucht im Meno ausführlich, ob die Tugend sich lehren lasse, oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies)

und gelangt zu dem Resultate: ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit, influet); wobei mir der Unterschied zwischen φυσει und θειᾳ μοιρᾳ ungefähr den zwischen Physisch und Metaphysisch zu bezeichnen scheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, nach Angabe des Aristoteles, behauptet: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I, 9). Aristoteles selbst äußert sich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφονικὸι, καὶ τ' ἄλλα τ'ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς (singuli enim

mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 13.) Desgleichen finden wir diese Ueberzeugung sehr entschieden ausgesprochen in den jedenfalls sehr alten, wenn auch vielleicht nicht echten Fragmenten des Pythagoreers Archytas, welche uns Stobäos aufbehalten hat im Florilegio, Tit. I, §. 77. Sie sind auch abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Crellio, Vol. 2, p. 240. Daselbst also heißt es, im Dorischen Dialekt: Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς, ψυχᾶς, καθ' ἅν καὶ ποιοὶ τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum *animi partis ratione carentis habitum*, secundum quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberales, justi et temperantes.) Wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster, welche Aristoteles im Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Uebersicht zusammengestellt hat, überblickt; so wird man finden, daß sie alle sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, ja, nur als solche echt sein können; hingegen wenn sie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkürlich angenommen wären, eigentlich auf Verstellung hinauslaufen und unecht sein würden: daher alsdann auf ihren Fortbestand und Bewährung im Drange der Umstände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es sich auch mit der Tugend der Menschenliebe, die bei Aristoteles, wie bei allen Alten, fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn auch seinen skeptischen Ton beibehaltend, sagt Montaigne: Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? (L. II, c. 11.) Lichtenberg aber sagt geradezu: „Alle Tugend aus Vorsatz taugt nicht viel. Gefühl, oder Gewohnheit ist das Ding." (Vermischte Schriften, „Moralische Bemerkungen".) Aber sogar die ursprüngliche Lehre des Christenthums stimmt dieser Ansicht bei, indem es, in der Bergpredigt selbst, bei Lukas, Kap. 6, V. 45, heißt: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθὸν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρὸν (homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum), nachdem, in den beiden vorhergehenden Versen, die bildliche Erläuterung der Sache, durch die Frucht, welche stets dem Baum gemäß ausfällt, vorangeschickt war.

Kant aber ist es, der zuerst diesen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch seine große Lehre, daß dem empirischen Charakter, der, als eine Erscheinung, sich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darstellt, der intelligibele Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beschaffenheit des Dinges an sich jener Erscheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig ist. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, so erstaunliche, starre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Versprechungen einer den Menschen moralisch bessern wollenden und von Fortschritten in der Tugend redenden Ethik allezeit siegreich entgegengehalten und dadurch bewiesen hat, daß die Tugend angeboren und nicht angepredigt wird. Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung, mittelst Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral und demnach „ein stetiger Fortschritt zum Guten" möglich wäre; — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt, die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser als die jüngere sein. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung schlimmer geworden sind. Es kann zwar kommen, daß ein Mensch im Alter etwas besser, ein anderer wiederum schlechter erscheint, als er in der Jugend war: Dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, in Folge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntniß, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwissenheit, Irrthümer und Chimären bald falsche Motive vorschoben, bald wirkliche verdeckten; — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung S. 50 fg. unter 3 Gesagten. — Daß unter den bestraften Verbrechern sich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, sie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anlässe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch späterhin nicht leicht auf Motive dazu stoßen. Daher scheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens bestanden und seine Unbescholtenheit bewahrt hat: denn dies ist die Bedingung jener Achtung. — Dieser Ansicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, sich durch jene Verheißungen der Moralisten auch niemals irre machen lassen; sondern hat Dem, der ein Mal sich schlecht erwiesen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth Dessen, der ein Mal Proben da-

von abgelegt, nach Allem, was sich auch verändert haben mochte, stets mit Zuversicht hingeblickt. Operari sequitur Esse, ist ein fruchtbarer Satz der Scholastik: jedes Ding in der Welt wirkt nach seiner unveränderlichen Beschaffenheit, die sein Wesen, seine Essentia ausmacht; so auch der Mensch. Wie Einer ist, so wird, so muß er handeln, und das liberum arbitrium indifferentiae ist eine längst explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philosophie, mit welcher immerhin sich einige alte Weiber im Doktorhute noch schleppen mögen.

Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoistischen Charakter werden nur egoistische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde Rache zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive stark empfänglich ist, wird oft, um Andern zu schaden, großen eigenen Nachtheil nicht scheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verursachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben so große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1). Diese gehen mit leidenschaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem sie eben so große Verletzungen zu empfangen, als auszutheilen erwarten: ja, sie werden, mit Vorbedacht, Den, der ihnen ein Uebel verursacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehen, sich selbst: wie dies die Erfahrung sehr oft gezeigt hat. Hingegen besteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen; weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächst abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch sei, sodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden sich darbietet. Und auch hiermit kann es eben so weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von seltener Güte sich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche sie selbst mehr leiden, als vorhin Der, dem sie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen ist, werden sie erforderlichenfalls sich ganz aufopfern: so Arnold von Winkelried. Vom Paulinus, Bischofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Ein=

falls der Vandalen aus Afrika in Italien erzählt Joh. v. Müller (Weltgeschichte, Buch 10, Kap. 10): „nachdem er, zum Lösegeld „für Gefangene, alle Schätze der Kirche, sein und seiner Freunde „eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer einer „Wittwe sah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot er für „diesen sich selber zur Dienstbarkeit. Denn wer von gutem Alter „war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach Karthago geführt."

Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern. Die menschenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter, so mächtige Antriebe sind, vermögen als solche nichts über Den, der allein für egoistische Motive empfänglich ist. Will man nun diesen dennoch zu menschenfreundlichen Handlungen bringen; so kann es nur geschehen durch die Vorspiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu seinem eigenen Vortheil gereicht (wie denn auch die meisten Sittenlehren eigentlich verschiedenartige Versuche in diesem Sinne sind). Dadurch wird aber sein Wille bloß irre geleitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseins alle Motive anderer Art, weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. Hingegen ist Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. Hierdurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit seines Willens sich konsequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser, oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; so beruhen auch manche Missethaten bloß auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältnisse. Hierauf gründet sich das Amerikanische Pönitentiarsystem: es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern bloß, ihm den Kopf

zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sichererer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin einschlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: diese setzt jeder Wille sich, seiner ursprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoisten zeigen, daß er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird; dem Boshaften, daß die Verursachung fremder Leiden größere auf ihn selbst bringen wird. Aber den Egoismus selbst, die Bosheit selbst wird man Keinem ausreden; so wenig, wie der Katze ihre Neigung zum Mausen. Sogar auch die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einsicht, durch Belehrung über die Verhältnisse des Lebens, also durch Aufhellung des Kopfes, zu einer folgerechtern und vollkommenern Aeußerung ihres Wesens gebracht werden, z. B. mittelst Nachweisung der entfernteren Folgen, welche unser Thun für Andere hat, wie etwan der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erst im Laufe der Zeit, aus dieser oder jener Handlung, die wir für so schlimm nicht hielten, erwachsen; desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verschonung eines Verbrechers; besonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zusteht u. s. f. In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik: aber darüber hinaus geht sie nicht; und die Schranke ist leicht abzusehen. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellektuellen und wie im Physischen, ist das Angeborene: die Kunst kann überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist, gleichsam „von Gottes Gnaden", jure divino, θείᾳ μοίρᾳ.

> „Du bist am Ende — was du bist.
> Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
> Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
> Du bleibst doch immer was du bist."

Aber schon lange höre ich den Leser die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienst? — Zur Antwort hierauf verweise ich auf §. 10. Daselbst hat, was sonst hier vorzutragen wäre, schon seine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit steht. Das dort Gesagte also bitte ich hier noch=

mals zu lesen. In Gemäßheit desselben ist das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche sich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten wie die Symptome zur Krankheit. In diesem Esse also, in dem was wir sind, muß auch Schuld und Verdienst liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und hassen, ist nicht ein Wandelbares und Verächtliches, sondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Bestehendes: das was sie sind: und kommen wir etwan von ihnen zurück; so sagen wir nicht, daß sie sich geändert, sondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben so ist der Gegenstand unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst Das, was wir sind, unwiderruflich sind und bleiben: dies erstreckt sich sogar auf die intellektuellen, ja auf die physiognomischen Eigenschaften. Wie sollte also nicht in Dem, was wir sind, Schuld und Verdienst liegen? — Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten, ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen, und zwar sind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigstens nicht zu verletzen, ja sogar ihnen Hülfe und Beistand zu leisten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus, oder gar Bosheit uns leitete; oder aber, mit Verleugnung dieser beiden, jenem Rufe gefolgt sind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterschiedes an, den wir zwischen uns und Andern machen. Auf diesem Unterschiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität, oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menschenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unsers Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst. Aus dieser aber erwächst Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir sind, je nachdem Egoismus, Bosheit, oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterschied, den wir zwischen unserer Person und den übrigen gemacht haben, größer, oder kleiner gewesen ist. Nach demselben Maßstabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben so empirisch, wie den eigenen, nur unvollkommener, kennen lernen: hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbstbeurtheilung sich als Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewissensangst gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur zunächst auf die Thaten, eigentlich aber auf

den unveränderlichen Charakter derselben gerichtet sind, und Tugenden oder Laster als inhärirende, bleibende Eigenschaften angesehen werden, bezeugen manche sehr häufig vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt sehe ich, wie du bist!“ — „In dir habe ich mich geirrt.“ — Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht!“ — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehen“ u. dgl. m.; ferner auch: les ames bien nées; auch im Spanischen, bien nacido; εὐγενής, εὐγένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi amicus, u. s. w.

Durch Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rückerinnerung möglich ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewissen erst hinterher spricht; weshalb es auch das richtende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projektirten That schließt. — So weit geht die ethische Thatsache des Bewußtseins: sie selbst bleibt als metaphysisches Problem stehen, welches nicht unmittelbar zu unserer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abschnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewissen nur die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist, stimmt es vollkommen, daß die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich ist. Demgemäß ist der Lebenslauf selbst, mit allem seinem vielgestalteten Treiben, nichts weiter, als das äußere Zifferblatt jenes innern, ursprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beschaffenheit seines eigenen Willens, der sein Kern ist, offenbar werden kann.

Wer sich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10 Gesagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konsequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andererseits eine Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen: hingegen streiten alle falsche Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt.

Daß jedoch besonders die hier am Schlusse dargelegten Wahrheiten vielen festgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, nament-

lich einer gewissen gangbaren Kinderschulen-Moral geradezu vor den Kopf stoßen, ist mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erstlich spreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretische Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet ist, und die auf eine höchst ernsthafte Frage auch eine ernste Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch selbst unschädliche Irrthümer geben kann, sondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen stiftet. — Wollte man hingegen bestehende Vorurtheile zum Maßstabe der Wahrheit, oder zum Grenzstein machen, den ihre Darlegung nicht überschreiten darf, so würde es redlicher sein, philosophische Fakultäten und Akademien ganz eingehen zu lassen: denn was nicht ist, soll auch nicht scheinen.

IV.

Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

§. 21.

Verständigung über diese Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moralische Triebfeder als Thatsache nachgewiesen und habe gezeigt, daß aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und echte Menschenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik ist dies hinreichend, insofern diese nothwendig auf irgend etwas thatsächlich und nachweisbar Vorhandenes, sei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtsein gegeben, gestützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abstrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethischen Vorschriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Gesetzes, eben so verfahren will. Der von der Königlichen Societät gestellten Aufgabe scheint mir hiedurch genügt zu sein, da solche auf das Fundament der Ethik gerichtet ist und nicht noch eine Metaphysik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwischen sehe ich sehr wohl, daß der menschliche Geist hiebei die letzte Befriedigung und Be-

ruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft, so steht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Räthsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als solcher und, wenn in ihrer Gesammtheit genommen, der Welt. Diese Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik ist das Bedürfniß einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung stehende sein müsse; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Dies Letztere bewährt sich auch durch die unleugbare Thatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel ob dieser religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. Hierüber sind besonders die Zeugnisse der Alten von Gewicht; weil sie nicht unter Christlichem Einfluß stehen. Ich führe demnach an, daß wir diese Thatsache bereits ausgesprochen finden in einer, dem uralten Gesetzgeber Zaleukos zugeschriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobäos (Floril., Tit. 44, §. 20) uns aufbehalten hat: Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾷν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς. (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Imgleichen sehen wir, um an ein historisches Beispiel zu erinnern, den Perikles, auf dem Sterbebette, von allen seinen Großthaten nichts hören wollen, sondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer versetzt hatte (Plut. in Pericl.) Um nun aber einen sehr heterogenen Fall daneben zu stellen, so ist mir aus dem Berichte der Aussagen vor einer Englischen Jury erinnerlich, daß ein roher,

fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer so eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu sterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um sie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende sich vor dem Scheiden mit Jedem zu versöhnen wünschen. Einen anderartigen Beleg zu unserm Satze giebt die bekannte Erfahrung, daß, während für intellektuelle Leistungen, und wären sie die ersten Meisterstücke der Welt, der Urheber sehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur erhalten kann, fast Jeder, der etwas moralisch Ausgezeichnetes geleistet hat, allen Lohn dafür abweist. Dies ist besonders der Fall bei moralischen Großthaten, wann z. B. Einer das Leben eines Andern, oder gar Vieler, mit Gefährdung seines eigenen, gerettet hat; als wo er, in der Regel, selbst wenn er arm ist, schlechterdings keinen Lohn annimmt; weil er fühlt, daß der metaphysische Werth seiner Handlung darunter leiden würde. Eine poetische Darstellung dieses Herganges liefert uns Bürger am Schlusse des Liedes vom braven Mann. Aber auch in der Wirklichkeit fällt es meistens so aus, und ist mir in Englischen Zeitungen mehrmals vorgekommen. — Diese Thatsachen sind allgemein und treten ohne Unterschied der Religion ein. Wegen dieser unleugbaren ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in diesem Sinn gegebene Auslegung desselben, keine Religion in der Welt Fuß fassen: denn mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es so eng mit derselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen: ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen ist die Sache dadurch leicht gemacht, daß sie, vom Glauben ausgehend, diesen für ihr Dogma schlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philosophischen Systeme haben hier nicht so leichtes Spiel: daher man bei Untersuchung aller Systeme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, so auch mit dem Anknüpfungspunkte derselben an die gegebene Metaphysik überall äußerst schlecht bestellt ist. Und doch ist die Forderung, daß die Ethik sich auf die Metaphysik stütze, unabweisbar, wie ich dies schon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber ist das Problem der Metaphysik so sehr das

schwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für schlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz besondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgerissenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem bestimmten metaphysischen Systeme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehen darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchst mißlich sein würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier so wenig, als im Vorhergehenden, die synthetische, sondern nur die analytische Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, sondern von den Folgen auf den Grund zu gehen habe. Diese harte Nothwendigkeit aber, voraussetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem Allen gemeinsamen Standpunkt auszugehen, hat mir schon die Darlegung des Fundaments der Ethik so sehr erschwert, daß ich jetzt auf dieselbe zurücksehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes schweres Kunststück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was sonst überall nur auf einer festen Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphysischen Auslegung der ethischen Grundlage angeregt ist, wird die Schwierigkeit des voraussetzungslosen Verfahrens so überwiegend, daß ich nur den Ausweg sehe, es bei ganz allgemeinen Umrissen bewenden zu lassen, mehr Andeutungen, als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen, und überhaupt nur einen sehr geringen Theil von dem zu sagen, was ich unter andern Umständen hier vorzubringen hätte. Bei diesem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abschnitten gelöst ist, folglich was ich hier noch darüber leiste ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe ist.

§. 22.

Metaphysische Grundlage.

Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unsere Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reichen kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaßen beruhigen können.

Hingegen was uns nicht verlassen soll, ist die bisherige Redlichkeit des Verfahrens; wir werden nicht, nach der Weise der sogenannten Nach-Kantischen Philosophie, uns in Träumereien gefallen, Märchen auftischen, durch Worte zu imponiren und dem Leser Sand in die Augen zu streuen suchen; sondern ein Weniges, redlich dargeboten, ist unsere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt selbst unser Problem, nämlich jenes jedem Menschen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches sich uns als die alleinige Quelle nicht-egoistischer Handlungen ergeben hat: diesen aber ausschließlich kommt moralischer Werth zu. Die Weise vieler moderner Philosophen, welche die Begriffe Gut und Böse als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meistens sehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten" reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen*), nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, gut: — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil schlecht, an belebten Wesen böse. Ein Mensch, der vermöge seines Charakters, den Bestrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit er füglich kann, Hülfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in eben der selben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mithin der Begriff Gut, von dem selben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Untersuchen wir nun aber den Charakter eines solchen Menschen nicht bloß in Hinsicht auf Andere, sondern an sich selbst; so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht. Dieser Unterschied ist in den Augen des boshaften Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb,

*) Der Begriff des Guten, in seiner Reinheit, ist ein Urbegriff, „eine absolute Idee, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert".

Bouterweck, Praktische Aphorismen, S. 54.

Man sieht, er möchte aus dem schlichten, ja, trivialen Gut am liebsten einen Διϊπετής machen, um ihn als Götzen im Tempel aufstellen zu können.

ohne weitern eigenen Vortheil, ja, selbst diesem entgegen, sucht. Der selbe Unterschied ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für sich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Diesen Beiden ist also zwischen dem Ich, welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterschied: Pereat mundus, dum ego salvus sim, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser Unterschied keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen befördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird: und wo viele Andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele sein Leben hingiebt.

Es frägt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, empirisch, streng gerechtfertigt. Der Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unserer Bestrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entstehen, endlich auch die mannigfaltigen, schwächeren, oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist Alles: denn das Erkennen wird nicht selbst wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich: wir sehen bloß nach Außen, Innen ist es finster. Demnach ist die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptsächlichen Theil nach sind wir uns selber unbekannt und ein Räthsel, oder, wie Kant sagt: Das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag. Jenem andern Theile

nach, der in unsere Erkenntniß fällt, ist zwar Jeder vom Andern gänzlich verschieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es sich eben so verhalte hinsichtlich des großen und wesentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für diesen ist also wenigstens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identisch sei.

Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich; da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so nenne ich Raum und Zeit in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis, unbekümmert, ob dies genau der Sinn sei, in welchem die Scholastiker diesen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufschlüssen, welche Kants bewunderungswürdiger Tiefsinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr ist, so ist es die transscendentale Aesthetik, also die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie ist so klar begründet, daß kein irgend scheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie ist Kants Triumph und gehört zu den höchst wenigen metaphysischen Lehren, die man als wirklich bewiesen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphysik ansehen kann. Nach ihr also sind Raum und Zeit die Formen unsers eigenen Anschauungsvermögens, gehören diesem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können also nimmermehr eine Bestimmung der Dinge an sich selbst sein; sondern kommen nur der Erscheinung derselben zu, wie solche in unserm, an physiologische Bedingungen gebundenen Bewußtsein der Außenwelt allein möglich ist. Ist aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, Zeit und Raum fremd; so ist es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann dasselbe in den zahllosen Erscheinungen dieser Sinnenwelt doch nur Eines sein, und nur das Eine und identische Wesen sich in diesen allen manifestiren. Und umgekehrt, was sich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darstellt, kann nicht Ding an sich, sondern nur Erscheinung sein. Diese aber ist, als solche, bloß für unser durch vielerlei Bedingungen beschränktes, ja, auf einer organischen Funktion beruhendes Bewußtsein vorhanden, nicht außer demselben.

Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und neben einander, sich darstellen, doch nur Eines und das selbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestire, diese Lehre ist freilich lange vor Kant, ja, man möchte sagen von jeher dagewesen. Denn zuvörderst ist sie die

Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dogmatischer Theil, oder vielmehr esoterische Lehre, uns in den Upanischaden vorliegt*). Daselbst finden wir fast auf jeder Seite jene große Lehre: sie wird unermüdlich, in zahllosen Wendungen wiederholt und durch mannigfaltige Bilder und Gleichnisse erläutert. Daß sie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, ist, selbst nach den kärglichen Nachrichten, die von seiner Philosophie zu uns gelangt sind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein fast die ganze Philosophie der Eleatischen Schule enthalten war, ist allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem sie lehrten διὰ τὴν ἑνότητα ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι (propter omnium unitatem cunctas animas unam esse). Im 9. Jahrhundert sehen wir sie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeistert, sich bemüht, sie in die Formen und Ausdrücke der Christlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir sie als begeisterte Mystik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus es mit einem schmählichen und qualvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszusprechen, nicht hatte widerstehen können. Dennoch sehen wir auch die christlichen Mystiker, wider Willen und Absicht, sich in sie verstricken, wann und wo sie auftreten. Spinoza's Name ist mit ihr identificirt. In unsern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erschrocken vor den rauchenden Trümmern stand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektische Philosophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhmes mit den Ergebnissen der neuen Naturwissenschaft amalgamirend, schleunig ein Ganzes zusammensetzte, dem dringenden Bedürfniß seiner Zeitgenossen einstweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abspielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutschlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, selbst unter den bloß Gebildeten fast allge-

*) Die Echtheit des Oupnekhat war auf Grund einiger, von Mohammedanischen Abschreibern beigefügter und in den Text gerathener Randglossen angefochten worden. Allein sie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windischmann (dem Sohn) in seinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833, p. XIX. ebenfalls von Bochinger, De la vie contemplative chez les Indous, 1831, p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leser kann sich, durch Vergleichung der neueren Uebersetzungen einzelner Upanischaden, von Rammohun Roy, Poley und selbst der von Colebrooke, wie auch der neuesten von Röer, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil streng wörtlich ins Lateinische übertragenen Persischen Uebersetzung des Märtyrers dieser Lehre, Sultans Daraschakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverständniß zum Grunde gelegen hat; hingegen jene Andern sich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher sie ganz gewiß viel ungenauer sind. — Näheres hierüber findet man im zweiten Bande der Parerga, Kap. 16, §. 185.

mein verbreitet ist*). Eine Ausnahme machen allein die heutigen Universitätsphilosophen, als welche die schwere Aufgabe haben, dem sogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit versetzt, sie in ihrer Herzensangst bald zu den kläglichsten Sophismen, bald zu den bombastischesten Phrasen greifen, um daraus irgend einen anständigen Maskenanzug zusammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphilosophie darin zu kleiden. Kurzum, das Ἓν καὶ πᾶν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beweis desselben sich allein aus Kants Lehre, wie oben geschehen, führen; obwohl Kant selbst dies nicht gethan hat, sondern, nach Weise kluger Redner, nur die Prämissen gab, den Zuhörern die Freude der Konklusion überlassend.

Gehört demnach Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung an, und ist es Ein und das selbe Wesen, welches in allen Lebenden sich darstellt; so ist diejenige Auffassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengesetzte dies sein. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieses als den realen Ausdruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne. Demnach träfe die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit; und der praktische Philosoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, spräche durch die That nur die selbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühseligsten Forschung des theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit höher denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht; und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntniß, die höchste Weis-

---

*) On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.

Volt.

heit an den Tag, und beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das principium individuationis und die auf demselben beruhende Verschiedenheit der Individuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Individuum ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Sein, alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres innerstes Wesen existirt in jedem Leben so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selber kund giebt." — Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam asi, d. h. „dies bist Du", der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntniß und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die φιλια oder der νειχος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νειχος beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßtesten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so gut wie

im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken, so gut ist es im Wachen der Fall, — wenn auch nicht so leicht einzusehen. Aber tat twam asi.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, sondern in der ganzen Art des Bewußtseins und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der des schlechten so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und allem außer ihm. Die Welt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhältniß zu ihr ein ursprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen, homogenen Außenwelt: die Andern sind ihm kein Nicht-Ich sondern „Ich noch ein Mal". Daher ist sein ursprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht die selbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer: ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort auch sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben so vieler Zuversicht den Beistand Anderer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal". — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böse mit Gutem erwidert, ist erhaben und erhält das höchste Lob; weil er sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe, welche, als solche, ausschließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus der selben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß

Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt.

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle Andern stets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein seine eigene Person für wahrhaft real hielt, die Andern hingegen eigentlich nur als Phantome ansah, denen er bloß eine relative Existenz, sofern sie Mittel zu seinen Zwecken sein oder diesen entgegenstehen konnten, zuerkannte, so daß ein unermeßlicher Unterschied, eine tiefe Kluft zwischen seiner Person und allem jenem Nicht-Ich blieb, der also ausschließlich in dieser eigenen Person existirte, dieser sieht, im Tode, mit seinem Selbst auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Dasein daher mit dem Dasein alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil seines Daseins: er besteht fort in allen Andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtsein von dem der Uebrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verschiedenheit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie paradox war: und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr ist Alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß ich durch

eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor Jahrtausenden die Grundansicht der Indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäos verdrängte Weltsystem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derselben zu thun übrig bleibt. Allein dieser setzt voraus, daß man auch in der Ethik selbst einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchstes Ziel in der Rechts und Tugendlehre gesteckt ist, und man was über diese hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieser nothwendigen Unterlassung also ist es zuzuschreiben, daß die dargelegten Umrisse zur Metaphysik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik, oder den eigentlichen Zusammenhang der Divina Commedia absehen lassen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles in Einem Tage sagen, und soll auch nicht mehr antworten, als man gefragt ist.

Indem man sucht, menschliche Erkenntniß und Einsicht zu fördern, wird man stets den Widerstand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Last, die man zu ziehen hätte, und die schwer auf den Boden drückt, aller Anstrengung trotzend. Dann muß man sich trösten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen sein wird, des Sieges vollkommen gewiß ist, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio", unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist*) schwer, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulam esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco methaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere. evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

---

*) Dieses zweite „ist" hat die Akademie aus eigenen Mitteln hinzugefügt, um einen Beleg zu liefern zur Lehre des Longinus (de sublim., c. 39) daß man durch Hinzufügung, oder Wegnahme, einer Silbe die ganze Energie einer Sentenz vernichten kann.
